

Copyright
by
Rene Carrasco
2015

**The Dissertation Committee for Rene Carrasco Certifies that this is the approved
version of the following dissertation:**

**Gramática de la redención: Genealogía de las lógicas
discursivas del *indigenismo* en México**

Committee:

Arturo Arias, Supervisor

David M. Solodkow, Co-Supervisor

Kelly McDonough

César Salgado

Sergio Romero

Carlos Jáuregui

**Gramática de la redención: Genealogía de las lógicas
discursivas del *indigenismo* en México**

by

Rene Carrasco, B.A.; M.A.

Dissertation

Presented to the Faculty of the Graduate School of

The University of Texas at Austin

in Partial Fulfillment

of the Requirements

for the Degree of

Doctor of Philosophy

The University of Texas at Austin

May, 2015

Dedicatoria

Al Profesor Nicolopulos... ésta tesis que le debía.

Agradecimientos

Antes que nada, me gustaría agradecerle al Prof. Solodkow su infinita paciencia, el apoyo incondicional, y la guía que me brindó a lo largo de todo este proceso. Quedo eternamente agradecido. Sin su ayuda y sin usted, esto jamás habría sido posible. Todos necesitamos un Virgilio.

A los profesores Arturo Arias, Kelly McDonough, César Salgado (porque hay situaciones que nos hermanan), Sergio Romero (por todas las pláticas, y las que faltan) y Carlos Jáuregui (por las palabras precisas en los momentos precisos) por aceptar formar parte de este comité y por sus comentarios e ideas invaluable que hicieron posible que esto sucediera.

A Laura Rodríguez, por siempre tener todas las respuestas a todas las preguntas. A mis profesoras, profesores, compañeras y compañeros del Departamento de Español y Portugués en la Universidad de Texas en Austin, ellos saben quienes son, por las pláticas, los licores y demás. Y al Profesor Watlington en especial, porque él sabe “qué e’ la que”.

A mi Jefa, porque gracias a ella aprendí a leer. Al Jefe, porque de él aprendí el gusto por la literatura. A Delia, porque tus logros son mis logros, y tus dolores mis dolores. A toda mi familia, por el apoyo, por los ánimos, por creer en mí, en fin, por todo. A Sara, por aguantarme y por ser ella. Siempre. A Greg Lanza y a Francisco López, por ser mis compañeros de travesía, y también, por qué negarlo, por aguantarme. Y a mi gran amigo, “Bababooley.” Por todo.

**Gramática de la redención: Genealogía de las lógicas
discursivas del *indigenismo* en México**

René Carrasco, Ph.D

The University of Texas at Austin, 2015

Supervisor: Arturo Arias
Co-Supervisor: David M. Solodkow

In my dissertation I analyze representative moments and canonical instances throughout Mexican history of what I designate *indigenista discourse*, which describes different articulations of conceptions *on* and *about* indigenous subjects and their world whose primary function was the aesthetic, political, and ideological construction of cultural and racial difference from the colonial period to the late XX century in Mexico. I work with a large variety of texts such as histories, *autos sacramentales*, letters, *communiqués*, among others. It is my contention that the *indigenista discourse* creates a discursive matrix that articulates: 1) a reinterpretation of the Amerindian historical past; 2) a representation of the Amerindian “current” situation; and 3) a prescription for Amerindian subjects to achieve what the political, economical, social and cultural hegemonic group in question perceives as “redemption”—a matrix that informs both colonialism and modernity in Latin America, but particularly in Mexican cultural history.

Since its first articulations, *indigenismo* has been a discourse *on* and *about* the indigenous populations of Mexico, speaking on their behalf in some instances while condemning them in others. It is my contention that a study on *indigenismo* will reveal more about eurocentrism and the construction of western identities and subjectivities than about the indigenous people themselves. I examine representative texts of early modern Mexican literature—from the Discovery to the Enlightenment— as well as Emancipation era writings, early XX century texts dealing with Nation-building projects, and Zapatista communiqués as key instances of *indigenista discourse* that were instrumental in conceptualizing the indigenous and their world. Given the variety of the written material covered in the study—histories, *autos sacramentales*, letters, *communiqués*, among others—I use an interdisciplinary approach which combines the theoretical tools of historiography, anthropology, cultural and literary theory, and discourse analysis. My dissertation brings into play the existing debates about identity formation, Eurocentrism, and race in Latin America, namely the connections between multiple forms of *indigenista* discourse in the literature produced in Mexico. My study, by analyzing and interpreting conceptual procedures such as the re-interpretation of Amerindian past, the appropriation of Amerindian present, and what I call the “prescription” for Amerindian “redemption”, contributes to the existing theorization of *racism*, *colonialism*, *ethnocentrism*, and *modernity* in Latin American literature.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	2
1. Sobre <i>indigenismos</i>	2
CAPÍTULO I.....	26
Primera <i>Ventana</i> : Reconocimiento y restitución: Rasgos fundamentales del <i>discurso indigenista</i> en Las Casas.....	26
1. Introducción.	26
2. Las Casas y la <i>Historia de las Indias</i> , “Hic indio, hic salta!”	36
3. <i>Apologética Historia Sumaria</i> . Los indígenas no son bárbaros.....	48
4. Los <i>Tratados</i> lascasianos y la <i>restitución</i> final.....	60
CAPÍTULO II	79
Segunda <i>Ventana</i> : “Conciencia criolla” e <i>indigenismo</i> : alianzasimbólico-retórica con el indígena arqueológico novohispano.....	79
1. Introducción.	79
2. Indígenas Espectrales en dos obras de Carlos de Sigüenza y Góngora. ...	86
2.1 El <i>Theatro de Virtudes Políticas</i>	89
2.2. <i>Alboroto y motín de los indios</i>	102
3. Indígenas Conceptuales en dos <i>loas</i> de Sor Juana	116
3.1. La <i>loa</i> a <i>El Divino Narciso</i>	120
3.2 La <i>loa</i> a <i>El Cetro de José</i>	127
CAPÍTULO III.....	137
Tercera <i>Ventana</i> : Revuelta contra la Europa-Arquetipo: Indigenismo, Ilustración, patriotismo y una nueva ideología de la razón universal-imperial.	137
1. Introducción	137
2. Clavijero y los Antiguos mexicanos	141
3. Fray Servando Teresa de Mier y la <i>Historia de la Revolución</i>	175

CAPÍTULO IV.....	200
Cuarta <i>Ventana</i> : El surgimiento del mestizo y la desaparición del indígena.	200
1. Introducción	200
2. El <i>discurso indigenista</i> durante el porfiriato.....	205
2.1 Justo Sierra. <i>México social y político</i>	208
2.2. Justo Sierra. <i>Evolución política de México</i>	217
3. El <i>discurso indigenista</i> durante el período revolucionario.	228
3.1 Manuel Gamio. <i>Forjando Patria</i>	231
3.2 José Vasconcelos. <i>La raza cósmica</i>	239
4. El <i>discurso indigenista</i> y su institucionalización.....	247
4.1 José Vasconcelos. <i>Indología</i>	248
4.2 Manuel Gamio. <i>Consideraciones sobre el problema indígena</i> . ..	260
CAPÍTULO V.....	268
Quinta <i>Ventana</i> : Indigenismo y neozapatismo: Hacia una autonomía política. ..	268
1. Introducción.	268
2. En cuanto a la autoría de los comunicados. ¿Habla Marcos por los indígenas?	275
3. El <i>discurso indigenista</i> neozapatista y su característica indígena militante.	279
4. El Viejo Antonio como figura retórico-literaria.	299
5. La dimensión anti-sistémica de “La Zetzta”.	311
CONCLUSIONES.....	328
1. Los límites del <i>indigenismo</i>	328
BIBLIOGRAFÍA	340

*Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros
teníamos la tierra. Y nos dijeron: “Cierren
los ojos y recen”. Y cuando abrimos los
ojos, ellos tenían la tierra y nosotros
teníamos la Biblia.*

-- Eduardo Galeano
“Cinco siglos de prohibición del arcoíris
en el cielo latinoamericano”

*En resumen: el indio se redimirá merced a
su esfuerzo propio, no por la humanización
de sus opresores. Todo blanco es, más o
menos, un Pizarro, un Valverde o un
Areche.*

-- Manuel González Prada
Nuestros Indios (1904)

INTRODUCCIÓN.

El proyecto occidental del México imaginario ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana; no ha habido lugar para una convergencia de civilizaciones que anunciara su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyecto, diferente de los dos originales pero nutrido de ellos. Por el contrario, los grupos que encarnan los proyectos civilizatorios mesoamericano y occidental se han enfrentado permanentemente, a veces en forma violenta, pero de manera continua en los actos de sus vidas cotidianas con los que ponen en práctica los principios profundos de sus respectivas matrices de civilización.

-- Guillermo Bonfil Batalla
México Profundo

1. SOBRE *INDIGENISMOS*

Todas las palabras, en todos los idiomas, contienen una historia. Nuestra tradición occidental, grecolatina, desarrolló toda una disciplina, rama de la filología, dedicada a estudiar “lo verdadero” de las palabras. Y es que el vocablo “etimología” proviene del latín *etymologia*, el cual, a su vez, viene de la palabra griega *ἐτυμολογία*, compuesta por *ἔτυμος* (etymos: “[elemento] verdadero, auténtico”) y *λογία* (-logía: “tratado, estudio”). Así, el gramático griego Melampo definió a la “etimología” como “la desmembración de las palabras, mediante la cual se aclara la verdad: en efecto, se llama lo verdadero [...]”

Luego, etimología es como si se dijera ‘estudio de la verdad’” (Tracia 56). Así, la taxonomía interminable de occidente buscó racionalizar la “verdad”, y estudiarla, dedicarle toda una disciplina.

En todo caso, la palabra *indigenismo* encierra, también, una historia en su etimología. La Real Academia de la Lengua Española define el término en tres diferentes acepciones: 1) el “estudio de los pueblos indios iberoamericanos que hoy forman parte de naciones en las que predomina la civilización europea” (RAE); 2) la “doctrina y partido que propugna reivindicaciones políticas, sociales y económicas para los indios y mestizos en las repúblicas iberoamericanas” (RAE); y 3) la “exaltación del tema indígena americano en la literatura y el arte” (RAE). El vocablo en sí, está compuesto por el sufijo “-ismo”, que denota actividad o doctrina, y la raíz “indio”. Ahora, la palabra *indio* proviene del sustantivo propio en latín *indus*, que se traduce como “originario de la India”. Asimismo, la palabra *indígena* también proviene del latín, *indi-* (“allí”) y *-genus* (“nacido”), que se traduciría a algo así como “nacido allí”. Como se puede apreciar, ninguna de las palabras que se utilizan para designar a los seres humanos originarios del continente americano, refleja la dimensión autóctona de haber vivido y nacido en América, sino que reflejan el “encubrimiento” de los primeros pobladores de América como señala Enrique Dussel en su libro *1942: El encubrimiento del otro*.

Desde que los primeros exploradores españoles desembarcaron en costas mexicanas para establecer un Imperio a principios del siglo XVI, hasta la insurrección neozapatista en el estado de Chiapas a finales del siglo XX, la interacción entre dos culturas “visiblemente distintas” (Nolasco 66), una de tipo occidental y otra

mesoamericana, ha resultado problemática. Se podría entonces decir que la historia de México es la historia de cómo han lidiado los diferentes grupos hegemónicos con la cuestión indígena y las múltiples formas de resistencias que las poblaciones indígenas le opusieron o presentaron.¹ Dicha cuestión ha formado parte de los debates políticos, económicos, sociales, culturales y raciales no sólo en México, sino en América Latina toda. Así, cuando el Imperio español pretendía trasladarse a América, fueron los conquistadores, misioneros, exploradores y demás letrados quienes informaban a la Corona sobre la situación americana, sus habitantes, sus costumbres, así como su naturaleza, y prescribían recetas para poder apre(he)nder a América y a quienes en ella vivían.

Después, una vez establecida la colonia y bajo el nombre de la Nueva España, fueron los hijos de la *ciudad letrada* quienes hablaban de lo indígena, si acaso de manera periférica, para comprobar que Madrid no terminaba en España, sino que podía, y debía, continuar en América. Durante la época de la Ilustración en Europa, los indígenas sirvieron de tema para demostrar la *singularidad americana*, y así poder empezar a quebrar los lazos que unían a la Corona y la colonia. Una vez rotos los lazos legales y jurídicos, las élites en poder se dieron a la tarea de retomar lo indígena para hablar de la

¹ Entendemos por “cuestión indígena” los planteamientos y debates que han surgido a raíz del “encubrimiento” (en palabras de Enrique Dussel) de América en los que la episteme occidental ha lidiado con la existencia de una episteme “otra”, en este caso particular, una de corte mesoamericano.

² Según Foucault: “se llamarán reglas de formación las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición [el sistema de dispersión de los enunciados] (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada” (*Arqueología* 62-3) .

³ En su libro *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949, revisado

“gran familia mexicana”, como la describiría Justo Sierra (1848-1912), y describir un México mestizo, orgulloso de su pasado indígena. Y, mientras se hablaba de la entrada triunfal de México en la era neoliberal – a partir de las reformas salinistas en 1990 y después con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 –, resurge el tema indígena y perturba el orden que pretendía el Estado. Como se puede apreciar, el *discurso indigenista* siempre ha estado ahí, jugando un papel central, cruzándose, yuxtaponiéndose, viajando de forma paralela a otros discursos, nutriéndose de ellos, nutriéndolos.

En el presente trabajo analizaré los momentos representativos e instancias canónicas a lo largo de la historia de México en las que irrumpe lo que he designado *discurso indigenista*. Con este nombre quiero describir las diferentes articulaciones de las concepciones *sobre* los sujetos indígenas y su mundo cuya función principal fue la construcción ideológica de la diferencia cultural y racial a partir del periodo colonial hasta fines del siglo XX. Por lo tanto, trabajaré con una variedad de textos, desde libros de historia, autos sacramentales, cartas, comunicados, entre otros. Además, sostendré que el *discurso indigenista* crea una matriz discursiva que articula: primero, una (re)interpretación del pasado histórico de los indígenas americanos; segundo, una representación y un subsecuente análisis del presente indígena; y por último, una prescripción por medio de la cual los indígenas pueden alcanzar lo que el grupo político, económico, social y cultural hegemónico percibe como *redención*. Es decir, una matriz que informa tanto al colonialismo como a la modernidad en América Latina, pero particularmente para los fines de este estudio, la historia cultural de México.

Desde sus primeras articulaciones, el *indigenismo* ha sido un discurso *sobre* las poblaciones indígenas de México, hablando *por* ellas en algunas instancias, mientras que las condena en otras. Estoy convencido de que un estudio sobre *indigenismo* revelará más sobre el *eurocentrismo* y la construcción de subjetividades e identidades occidentales que sobre los indígenas mismos. Por lo tanto, examinaré textos representativos de la modernidad temprana en México – desde el descubrimiento hasta la Ilustración – así como escritos del siglo decimonónico y de principios del siglo XX que tratan el tema de la génesis de los proyectos nacionales, y comunicados neozapatistas como momentos clave del *discurso indigenista* que fueron instrumentales en la conceptualización del indígena y su mundo. Dada la amplia variedad de textos que cubriré en mi estudio, utilizaré un acercamiento interdisciplinario que combinará las herramientas teóricas de la historiografía, la antropología, teoría literaria y cultural, además de un análisis discursivo.

Por lo tanto, mi proyecto pondrá en juego los debates existentes sobre la formación de identidades, *eurocentrismo* y el concepto de “raza” en América Latina, específicamente, las conexiones entre las múltiples articulaciones del *discurso indigenista* tal como se puede percibir en la literatura producida en México. Mi estudio, al analizar e interpretar procesos conceptuales, tales como la (re)interpretación y apropiación del pasado indígena americano, el análisis del presente indígena y lo que llamaré la prescripción de una serie de pasos que tiene que llevar a cabo el indígena para poder alcanzar la *redención*, contribuirá a la teorización existente sobre el racismo, colonialismo, etnocentrismo y la modernidad en América Latina. Esta aproximación,

espero, será un aporte significativo al entendimiento del *indigenismo* que nos permitirá reconsiderar el debate sobre su papel estético, político y cultural dentro de la historia de México y América Latina desde el periodo colonial hasta nuestros días.

Como detallaré más adelante, al *indigenismo* se le ha visto como una “acción política” (Instituto Nacional Indigenista), como un proceso de *aculturación* de las comunidades indígenas (Gamio), como una categoría teórico-política que busca “resolver” el “problema” del indígena (Nolasco), como una noción de sentido común (Díaz-Polanco), como una conceptualización del indígena y su mundo (Villoro) y como una “corriente de opinión favorable al indígena (Favre), pero no se le ha estudiado aún como *discurso*. Así, como discurso, el *indigenismo* “puede comprenderse como una larga secuencia de reformulaciones, irrupciones y emergencias discursivas” (Solodkow *Etnógrafos* 16). Por lo tanto, para analizar el *discurso indigenista*, me serviré de una herramienta retórica conceptual foucaultiana, las llamadas *reglas de formación de enunciados*, las cuales servirán para poder analizar los momentos paradigmáticos en la producción textual durante cinco siglos de la historia de México.²

No propongo en éste estudio una *historia* del *indigenismo* en México, sino que pretendo esbozar algunas ideas que nos conduzcan hacia una *genealogía* del *discurso indigenista*. Es importante recordar con Foucault, que una *genealogía*, a diferencia de una *historia*, no pretende volver al pasado para restaurar una continuidad ininterrumpida que

² Según Foucault: “se llamarán reglas de formación las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición [el sistema de dispersión de los enunciados] (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada” (*Arqueología* 62-3) .

opera más allá de la dispersión de cosas olvidadas; su tarea no es la de demostrar que el pasado existe activamente en el presente, que continúa secretamente animando el presente, habiendo impuesto una forma predeterminada en todas sus vicisitudes (Foucault *Genealogy* 81). La *genealogía*, por lo tanto, se encargará de rastrear “la dispersión; es identificar los accidentes, las divergencias diminutas – o, al contrario, las inversiones completas – los errores, las estimaciones falsas y las calculaciones incorrectas que dieron vida a esas cosas que continúan existiendo y que tienen valor para nosotros; es descubrir que la verdad o el ser no está situada en la raíz de lo que se sabe o de lo que se es, sino en la exterioridad de los accidentes” (Foucault *Genealogy* 81; mi traducción). Además, ésta *genealogía* no perseguirá crear un “árbol genealógico” del *indigenismo*, sino que comprenderá al mismo no en una estructura arbórea, sino, como lo han apuntado Deleuze y Guattari, como una amplia malla que se extiende hacia todos lados, estableciendo conexiones que ellos llaman “rizomáticas”, sin privilegiar una irrupción o emergencia discursiva y destruyendo así cualquier pretendida jerarquía (13).

Para poder entender cabalmente las distintas articulaciones en que ha aparecido el *discurso indigenista* en México, era necesario enmarcar mi análisis dentro de lo que el historiador francés Fernand Braudel (1902-1985) llamó la *longue durée* o “larga duración”.³ Era sólo a través de éste tiempo estructural que podía ser capaz de reflejar y

³ En su libro *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949, revisado hasta 1966), Braudel argumenta que la historia tiene tres “duraciones”, que, como apunta Andrés Aubry, son “indisociables aunque se tengan que distinguir” (21). Uno de los tiempos es lo que Braudel llamó el *événementiel*, o de corta duración, el que describió como “la agitación de la superficie, las olas que alzan las mareas en su potente movimiento” (18); un segundo tiempo profundo, largo, que describe de la siguiente forma: “la historia estructural [...] que nosotros

demostrar la (dis)continuidad de las distintas articulaciones del *discurso indigenista*. De haber reducido el marco temporal, mi análisis no habría alcanzado a entender las distintas encarnaciones del *discurso indigenista*, y tampoco habría sido capaz de compararlas y contrastarlas para demostrar los quiebres, las divergencias, las fragmentaciones y los desplazamientos de dicho discurso.

Para ejemplificar las distintas irrupciones del *discurso indigenista* he recurrido a la noción del *paradigma*. Para Agamben, los *paradigmas* “no obedecen a la lógica del transporte metafórico de un significado, sino a la analogía del ejemplo” (18). Más aún, para el filósofo italiano:

No se trata aquí de un significante que a menudo viene a designar fenómenos heterogéneos en virtud de una misma estructura semántica. Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto cuya homogeneidad el mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal para ser desplazado a otro ámbito sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo. (18)

De esta forma, quedará establecida la necesidad de entender los textos canónicos que pretendo analizar, no ya como metáforas a través de las cuales se puede desprender un significado sobre lo que es indigenismo, sino que serán más parecidos a una alegoría, por medio de la cual podremos entender momentos específicos de articulación del *discurso indigenista*.

llamaríamos de buena gana, si esta expresión no hubiese sido desviada de su verdadero sentido, una historia *social*, la historia de los grupos y las agrupaciones” (17). El último y tercer tiempo sería uno, como lo llama Aubry, “desesperadamente lento, sin más prisa que la geología pero incontestable base material de los dos anteriores, constructor de todos los escenarios de la historia, el tiempo telúrico, aquel de la tierra de los hombres” (21).

Sin embargo, ¿qué entendemos por *indigenismo*? ¿Cómo se ha entendido históricamente? El término como tal comenzó a ser empleado en México durante los años que siguieron al conflicto armado conocido como la Revolución Mexicana, que detona en el año de 1910.⁴ A partir de dicho conflicto, se forma en 1936 el Departamento de Asuntos Indígenas durante la gestión del presidente Lázaro Cárdenas (1895-1970). Fue esta dependencia gubernamental que propició que años después, en 1940, tuviera lugar en Pátzcuaro, Michoacán, el Primer Congreso Indigenista Interamericano, cuyo objetivo era el de “reflexionar en torno a la situación de la población indígena de todo el continente” (INI 11). Durante el foro, los representantes de los países convidados determinaron que era necesario tomar “acción política” con respecto a los pueblos indígenas del continente. En México, esto se tradujo en la formación del Instituto Nacional Indigenista en el año de 1948. El principal ideólogo de dicho organismo fue también su presidente, Manuel Gamio (1883-1960), quien fungió dicha labor hasta su muerte en el año de 1960. Para Gamio, el *indigenismo* consistía en un proceso de *aculturación* de las comunidades

⁴ En palabras de Guillermo Bonfil Batalla, “Aun admitiendo la existencia de antecedentes coloniales y del siglo XIX, parece indiscutible que el indigenismo mexicano contemporáneo debe reconocer en la revolución de 1910 su punto de partida, el inicio de su forja. La intención, las ideas fundamentales y las modalidades de la práctica indigenista se comprenden mejor si se las contempla al lado de la reforma agraria, la educación rural y el movimiento intelectual nacionalista, que alcanzaron su expresión más cabal durante el periodo cardenista. No fue por azar que el primer Congreso Indigenista Interamericano se reuniera en Pátzcuaro en 1940: podría entenderse esa ocasión como el momento de resumen e integración de los planteamientos y prácticas de las dos décadas anteriores en materia de educación y promoción económica de las comunidades indígenas, al lado de lo cual se habían institucionalizado ya el indigenismo (Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, 1936) y la enseñanza de la antropología (en el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, 1938)” en *De eso que llaman antropología mexicana*.

indígenas. Ya en 1916 había plasmado sus ideas en el libro *Forjando Patria*, y ahora, con financiamiento estatal, podía llevarlas a cabo.

De esta forma, la primera definición del término fue delineada por el Instituto Nacional Indigenista en “Los Ideales de la Acción Indigenista” y se lee de la siguiente manera,

Entendemos por indigenismo en México, una actitud y una política y la traducción de ambas en acciones concretas. Como actitud, el indigenismo consiste en sostener, desde el punto de vista de la justicia y de la conveniencia del país a la necesidad de la protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad, con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población de la República [...] Como política, el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, expresada por medio de convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación, (11)

Así, el *indigenismo* se definía propiamente, y por primera vez, como una operación biopolítica del Estado mexicano. De esta forma, se habla de “protección”, actitud paternalista que sugiere una “infantilización” de los indígenas; del mismo modo, se habla de colocar a las comunidades indígenas en un “plano de igualdad con relación a las otras comunidades mestizas” del país; y por último, se menciona la intención de “integrar” al indígena a la agenda del proyecto nacional posrevolucionario, es decir, el proyecto que pretendía el desarrollo capitalista en México en relación a las tendencias de la economía-mundo que por esos días continuaba expandiéndose.

Más aún, para el INI, no bastaban solamente “una actitud y una política”, sino que debía traducirse en el ámbito de la *praxis*. Es por eso que, para el INI, “se trata entonces de una *aculturación* planificada por el Gobierno Mexicano, para llevar a las

comunidades indígenas los elementos culturales que se consideran con un valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos, en las propias comunidades indígenas” (INI 11). Esta definición del *indigenismo*, y las consecuentes prácticas antropológicas que incitó, produjo una fuerte protesta en el campo de los estudios antropológicos en México. El libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970) es muestra de la fuerte crítica que se desarrolló en torno al *indigenismo* y su carácter de ideología y *praxis* oficial.

Para los antropólogos que participaron en la publicación del libro, el *indigenismo* era equivalente con la antropología aplicada y buscaba, en palabras de Bonfil Batalla, “extirpar la personalidad étnica del indio” (Bonfil 44). Para Margarita Nolasco, “[s]i los indígenas constituyen un problema nacional, y si por añadidura la antropología social estaba dedicada al estudio del indígena, se condujo en tal forma la situación que en su mayor parte la antropología aplicada en México se canalizó hacia la solución del problema indígena” (67), y como consecuencia el único camino que tenía la antropología en México, su destino final, fue el *indigenismo*. La definición del término es, entonces, fácil; “las ideas que se tienen con respecto al problema [indígena], sus causas, sus efectos, etcétera, constituyen el “indigenismo”; la actitud oficial hacia el mismo forma la “política indigenista”, y las soluciones propuestas son la “acción indigenista” concomitante” (Nolasco 68). Queda de esta forma establecido el *indigenismo* como una categoría teórico-política que busca “resolver” el problema indígena en el país, mediante un proceso de *aculturación* que resultaría en la erradicación total de prácticas culturales consideradas “atrasadas” de los grupos indígenas en el país. Una búsqueda por

homogeneizar un grupo heterogéneo por naturaleza. La creación de una cultura y sentimiento nacionalista único, no plural.

Sin embargo, el término *indigenismo* tiene aún otra acepción más popular en los ámbitos académicos y culturales. Entendiendo al *indigenismo* como una “noción de sentido común” (Díaz-Polanco 647), este se ha “beneficiado de una usual connotación positiva, en tanto generalmente se aplica a los que defienden o manifiestan aprecio hacia la cultura o valores [indígenas] (desde un punto de vista moral o en el campo de las artes, por ejemplo)” (Díaz-Polanco 647). Es por esto que aquellos defensores de los derechos humanos de las poblaciones indígenas han sido llamados *indigenistas*; la literatura que tiene como tema central el mundo indígena es conocida como *indigenista*; la pintura o el arte que de alguna forma busque reproducir temas indígenas es llamada *indigenista*; cualquier música hecha con instrumentos, melodías o ritmos indígenas, es *indigenista*; y así sucesivamente en todos los ámbitos artísticos y culturales. Así, el término se alejó de sus orígenes como ideología estatal y obtuvo una valorización positiva en el marco de la producción artística y cultural.

El filósofo mexicano Luis Villoro (1922-2014) brindó otra definición del término. Para Villoro, antes que hablar de *indigenismo*, es más importante hablar de una “conciencia indigenista”. Para contestar a la pregunta ¿qué es una conciencia indigenista?, el filósofo establece que hace falta:

Dirigir[se] a un hecho cultural e histórico dado: el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia. Sobre la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento, en una palabra, sobre su mundo histórico, levántase un constante proceso de conceputación, en el doble sentido que tiene este término en castellano: como

elevación del mundo indígena a conceptos y como valoración del mismo. A lo largo de la historia, español, criollo y mestizo han expresado en concepciones unitarias este proceso de conceptualización de lo indígena. Pero, sobre ellas, aún podemos transitar a otro plano y preguntarnos por las estructuras concienenciales que responden de cada tipo de conceptualización de lo indígena. Tomando como hecho la concepción expresada, preguntaremos por la conciencia que la explica. Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenistas, constituyen lo que llamamos “indigenismo”. Podríamos definir a este como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado a lo indígena. (Villoro 15)

De esta forma, para Villoro el *indigenismo* queda definido como un proceso histórico que se desarrolla *en la conciencia*, “en el cual el indígena es *comprendido* y *juzgado* (“revelado”) por el no indígena (la “instancia relevante”)” (10). Dicho proceso es, a su vez, una manifestación de otro proceso que se da en la *realidad social*, “en el cual el indígena es *dominado* y *explotado* por el no indígena” (10). Como se puede apreciar, la definición de Villoro resulta interesante porque define al *indigenismo* como un “conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales” que tienen lugar, valga la redundancia, en la *conciencia*, y sin embargo, es capaz de establecer que dicho proceso no es sólo *ideológico*, sino que es al mismo tiempo *material*, es decir, que tiene por finalidad la descripción de las condiciones materiales a las cuales está sometido el indígena en el sistema de producción. Aquel conjunto de ideas, de concepciones y de procesos *concienenciales*, se manifiestan en el mundo *material* y tienen implicaciones *materiales* que han afectado y afectan a seres humanos *materiales*, es decir, *verdaderos*, o como le gustaría decir a Foucault, que generan *efectos de verdad*.

Pero más allá de cómo se quiera definir al *indigenismo*, ya sea como ideología estatal, como corriente artística o cultural, como “una *corriente de opinión* favorable a los

[indígenas],” (Favre 9), como el resultado final de la antropología aplicada en países con poblaciones indígenas o como un proceso de conciencia, resulta más inmediato, para los fines del presente trabajo, definir al *indigenismo*, antes que nada, como un *discurso* en la tradición de análisis foucaultiana. El objetivo es analizar los momentos *paradigmáticos* en los que el *discurso indigenista* ha emergido, y de esta manera, elaborar una *genealogía* del *discurso indigenista*.

Para poder estudiar los momentos en que el *discurso indigenista* ha emergido, propongo que los capítulos en los que analizo las lógicas discursivas del indigenismo sean pensados como *ventanas*. De hecho, los llamo *ventanas*. Este concepto me ayudará a transmitir la idea de que lo que pretendo hacer es “echar un vistazo” a una cierta época, a un cierto momento histórico, y poder ver, a grandes rasgos, cómo es que se articula el *discurso indigenista*. Así, como quien se asoma en la mañana para ver el clima por su ventana, y tiene una vaga idea de la temperatura, de la calidad del aire, o si hace sol o si llueve en sus alrededores, pero ignora si a unos kilómetros más allá de donde llega su vista el clima o la temperatura son los mismos, al asomarme por las *ventanas* que propongo, podremos entender sólo una pequeña parte de lo que se dijo sobre el indígena, y no entender todo lo que se dijo en todo momento sobre los indígenas y su mundo, tarea enciclopédica que sería imposible para un solo individuo. De ahí la importancia de los escritos paradigmáticos, canónicos, que iluminarán – o alegorizarán – de mejor manera los rasgos y características particulares del *discurso indigenista* en cada momento.

La primera *ventana* nos mostrará un mundo en el que el europeo y el indígena se “encuentran” por vez primera. En ella, será analizado el *discurso indigenista* que articuló

a lo largo de su obra el fraile dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566). La figura del padre Las Casas ha sido estudiada por una gran variedad de críticos reconocidos. Algunas veces celebrado (Hanke, Franch, Zavala, Pagden, Clayton, etc.) y otras tantas condenado (Mendez Pidal, Castro, etc.) el fraile dominico condenó la forma en la que la corona española llevaba a cabo la conquista e intercedió en numerosas ocasiones por los indígenas americanos, por lo cual se ha vuelto lugar común hablar de Las Casas y de la “defensa” de los indígenas. En este trabajo, sin embargo, no intentaré alabar la figura del fraile dominico, así como tampoco lo juzgaré de colaboracionista. Mi propósito es analizar algunas de las instancias en las que articula un *discurso indigenista*.

Para ello, examinaré su obra *Historia de las Indias* (1527), a través de la cual intentaré demostrar que Las Casas es sólo una figura más dentro de una tradición más amplia que elaboró aquello que hemos estado llamando la “defensa” del indígena. Esta tradición tiene sus raíces en la Escuela de Salamanca, y en los teólogos y canónicos que en ella estudiaron, entre ellos Francisco de Vitoria (1492-1546). En la *Historia*, además, Las Casas transcribe las notas de los diarios de Cristóbal Colón (1451-1506), y al analizarlas, intento recoger y mostrar las primeras impresiones que sobre los indígenas americanos se tuvieron. Asimismo, trabajaré con la *Apologética Historia Sumaria* (1559), texto que comenzó como parte de la *Historia* pero cuya escritura cobró tanta importancia para Las Casas que acabó por desprenderse de ella y tomar vida propia, (O’Gorman “Estudio Preliminar” XXXVI). En dicho texto, Las Casas realiza un estudio etnográfico de las poblaciones indígenas americanas, y concluye su trabajo con una disertación a través de la cual pretende refutar las teorías de que los indígenas eran gentes “bárbaras”.

De esta forma, Las Casas articula un *discurso indigenista* en el cual el indígena aparece como un ser humano racional, en tanto a que puede recibir la doctrina cristiana. Es decir, el indígena es reconocido como ser humano por su capacidad y aptitud para aceptar el cristianismo como doctrina.

Por último, analizaré algunos de los *Tratados* escritos por el fraile dominico, en los cuales Las Casas explica de alguna forma lo que debían hacer los españoles para poder enmendar su accionar en América. Es en estos documentos en donde aparece la *redención* que prescribe Las Casas. Como lo demostraré, el dominico establece que la única forma de remediar los crímenes cometidos en contra de los indígenas americanos es la *restitución*, es decir, la devolución de todo aquello que fue “robado” u “obtenido de manera ilegal” de los indígenas. La palabra “ilegal” es de importancia, ya que, como se verá, Las Casas además de concebir a los indígenas americanos como “seres humanos racionales”, los reconoce como “sujetos de derecho”. Al hacer esto, Las Casas entonces puede argumentar la “ilegalidad” de la empresa de conquista española dentro del marco del Derecho Canónico, y exigir así, ante todo, que las tierras, mercancías, posesiones, y señoríos usurpados, les sean devueltos. Esta característica del *discurso indigenista* lascasiano marcará la obra del dominico, pero no las posteriores encarnaciones de dicho discurso. Cuando el fantasma de Las Casas sea invocado, y lo será en más de una ocasión, esta parte de su pensamiento será olvidada por criollos y mestizos por igual.

La segunda y la tercera *ventana* se ocuparán del *discurso indigenista* que articularon los criollos en la Nueva España durante la época colonial. Ambas *ventanas* mostrarán las alianzas simbólico-retóricas que establecieron los criollos con los indígenas

arqueológicos, es decir, con los indígenas de un pasado mítico y remoto, apropiado ahora por los miembros de la *ciudad letrada*. Sin embargo, ambas *ventanas* mostrarán alianzas de índole distinta, ya que mientras en la segunda *ventana* se procurará la inclusión dentro del proyecto hegemónico – la monarquía española del siglo XVII – en la tercera *ventana* la alianza con el indígena servirá para comenzar a plantear las bases de la emancipación americana de Europa.

De esta forma, en la segunda *ventana* analizaré textos de Carlos de Sigüenza Góngora (1645-1700) y de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695). Comenzaré por ofrecer una lectura de dos textos de Góngora, cosmógrafo oficial de la Nueva España; el primero, *Theatro de Virtudes Políticas* (1690), en el cual Sigüenza describe la fachada de un “arco triunfal” que construyó para celebrar la llegada de cierto virrey a la Nueva España. La característica principal del arco, que además confundió al público aristócrata novohispano, fue la inclusión de representaciones de gobernantes mexicanos, es decir, mexicas, a través de los cuales el cosmógrafo esperaba ejemplificar algunas “virtudes” de todo buen monarca, para que de esta forma el virrey entrante pudiera emularlas. Esta idealización de los antiguos gobernantes mexicas, contrastará con el segundo texto de Sigüenza que estudiaré, propiamente, la carta conocida como *Alboroto y motín de los indios de México* (1692), en la cual el cosmógrafo oficial relata los acontecimientos en el año de 1692 que propiciaron el descontento popular y culminaron en una manifestación violenta en la Ciudad de México en la cual los actores principales, según Sigüenza, fueron indígenas. De esta forma, a través de este análisis de contrapunteo, pretendo

demostrar la actitud ambivalente criolla ante el indígena, que por un lado re-interpreta y se apropia de su pasado, mientras que por el otro, le teme y lo desprecia.

En los escritos de Sor Juana, principalmente en las *loas* que escribiera a dos de sus autos-sacramentales más conocidos, el *discurso indigenista* del barroco novohispano presentará su faceta como discurso prescriptivo. Así, en la *loa* al *Divino Narciso* (1690), Sor Juana alegoriza el pasado indígena americano, y lo representa en el escenario. Esta alegorización muestra, entre otros temas, la situación en América previa a la llegada de los españoles y representa a los indígenas como seres humanos idólatras, bárbaros y sanguinarios, cuya única salvación es la aceptación total de la doctrina cristiana. En la *loa* al *Cetro de José* (1692), Sor Juana vuelve a alegorizar a los indígenas y a su historia previa a la conquista española para demostrar, una vez más, el supuesto estado de barbarie en el que vivían los indígenas americanos antes de la invasión europea. Y, una vez más, se prescribe el cristianismo como la única forma de alcanzar la *redención* de los indígenas. Será importante recalcar que en las *loas*, Sor Juana pretende que la evangelización de los indígenas se lleve a cabo de forma pacífica, lo que significa una continuación del proyecto lascasiano. Sin embargo, Sor Juana sólo toma del fraile dominico el aspecto paternalista de su discurso, ya que cualquier rastro de *restitución* quedará olvidado.

En la tercera *ventana*, examinaré un texto de Francisco Javier Clavijero (1731-1787), específicamente su *Historia Antigua de México* (1780), así como la obra de Fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) titulada *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813). Como lo había apuntado anteriormente, en esta *ventana* los criollos

novohispanos también establecen una alianza simbólico-retórica con el indígena del pasado, pero ahora no para negociar posiciones de mayor importancia dentro de las estructuras político-económicas de la Nueva España, sino para empezar a sentar las bases de la emancipación americana de Europa. Dicha emancipación se logrará, cual juego de ajedrez, por medio de dos movimientos: el primero, el que llamaré de emancipación epistemológica; y un segundo, que designaré como de emancipación material, es decir, dentro de los ámbitos legales y jurídicos.

Dentro del primer movimiento, la obra de Clavijero sentará las bases para la emancipación epistemológica de Europa. En mi análisis, demostraré como utiliza Clavijero el pasado indígena para establecer a las culturas mesoamericanas, pero en particular a la mexicana, como grandes referentes en la historia de las civilizaciones mundiales. De esta forma, el pasado indígena pasa a ser la característica de la *particularidad americana*, lo que permitirá que los criollos empiecen pensarse a ellos mismos de manera independiente de Europa. Ya no será necesario importar genealogías de grandeza, sino que ahora estas podrán ser encontradas en la historia de los países americanos. Sin embargo, el jesuita considerará a los indígenas de forma ambivalente, ya que si por un lado es capaz de apropiarse del pasado precolombino, por el otro lado juzgará a los indígenas contemporáneos como gente “bárbara” que debe ser educada para poder ser *redimida*.

Por otro lado, la emancipación material llegará algunas décadas después y será producto de una batalla tanto en los tribunales españoles como en los campos de batalla americanos. Durante esta época, el *discurso indigenista* aparecerá en la obra del fraile

dominico Fray Servando Teresa de Mier, y en su *Historia de la Revolución* quedará constancia de ello. En mi análisis, argumentaré que Fray Servando establece una alianza con los indígenas americanos precolombinos para mostrar los crímenes que la corona española había cometido en su contra. Al establecer el carácter criminal de la conquista y la colonización de América, el dominico procura crear lazos con los indígenas y demostrar que los criollos, de la misma manera, han sido víctimas de los españoles. La redención que Fray Servando prescribe para el indígena, entonces, es la de una patria independiente del yugo español y gobernada por criollos, y sólo podrá ser alcanzada por medio de una alianza, ya no simbólica, sino material, con ellos. Ya no se hablará de una cristianización pacífica del indígena, y la restitución lascasiana será, una vez más, obviada.

En la cuarta *ventana* me ocuparé del *discurso indigenista* que fue articulado por mestizos a finales del siglo XIX y principios del XX. Esta nueva encarnación del *discurso indigenista* presentará cambios radicales, ya que ahora no se pretenderá buscar alianzas, ya sea simbólicas o materiales, de inclusión o de emancipación, sino que dicho discurso tomará una dimensión biopolítica y los mestizos buscarán que el indígena “desaparezca” y se una a lo que Justo Sierra (1848-1912) llamó “la gran familia mexicana”. Para demostrar esto, analizaré tres periodos durante este marco temporal: la época del porfiriato, la época del México posrevolucionario, y la época de la institucionalización del *indigenismo* en México. Para analizar el *discurso indigenista* durante el porfiriato, me referiré a dos textos de Sierra; el primero *México social y político* (1885), y el segundo, *Evolución política de México* (1900-02). Así, intentaré

demostrar que durante esta época el pasado indígena será apropiado y valorado de forma positiva sólo para demostrar la “grandeza” de una de las partes constitutivas del mestizo, la indígena. El indígena del presente, sin embargo, será estimado de forma negativa, ya que se le considerará como “atrasado” y “subdesarrollado”. Para Sierra, la *redención* del indígena sólo podrá venir por medio de una labor pedagógica, a través de la cual el indígena se incrustará en el proyecto nacional y dejará de ser propiamente “indígena”.

En el segundo periodo, analizaré el texto *Forjando Patria* del antropólogo mexicano Manuel Gamio (1883-1960) así como *La raza cósmica* (1926) de José Vasconcelos (1882-1959). En ambos escritos, la noción de mestizaje, apenas visible en Sierra, toma una importancia mayor y se convierte en el tema central de los dos textos. De esta forma, para Gamio, la grandeza del pasado indígena deja de tener importancia y sólo cobra relevancia en tanto a que es un elemento constitutivo más del mexicano moderno, entiéndase mestizo. Por lo tanto, Gamio plantea las bases para lograr la *aculturación* del indígena. El mestizaje que planteará Gamio, como se verá, no sólo será epistemológico y logrado por medio de la educación del indígena, sino que también se hablará de un mestizaje étnico, biológico. Dicho rasgo del *discurso indigenista* mestizo cobrará más importancia en la obra de Vasconcelos.

Para Vasconcelos, en *La raza cósmica*, el indígena está destinado a desaparecer. Su futuro, su eventual *redención*, descansa en la aptitud que tenga ésta para mezclarse con los mestizos y europeos, y así contribuir a la etnia del futuro, a la quinta raza, la raza cósmica. Vasconcelos, por lo tanto, argumentará que la quinta raza será la raza dominante, y que el indígena, atrasado y salvaje, no podrá evitar desaparecer, como lo ha

venido haciendo, y sólo al integrarse a la gran mezcla de sangres podrá continuar subsistiendo.

En el tercer periodo, discutiré dos textos diferentes de Gamio y de Vasconcelos para demostrar la institucionalización del *discurso indigenista* y la adopción del mismo como parte del programa oficial el Estado mexicano. Para éste propósito, analizaré la obra *Indología* de Vasconcelos, en la que el pensador mexicano retoma el tema del mestizaje y profundiza su explicación del mismo. De hecho, en *Indología* Vasconcelos explica detalladamente cómo podrá ser *redimido* el indígena, y todo será reducido a un problema pedagógico. Así, Vasconcelos propondrá un sistema educativo por medio del cual el indígena logre la fusión epistémica con el mestizo, que lo llevará más adelante, a lograr la fusión étnica, es decir, al mestizaje.

De manera similar, el texto *Consideraciones sobre el problema indígena* de Gamio, se referirá a las labores que tiene que llevar a cabo el Estado mexicano para poder lograr la asimilación total del indígena a la cultura nacional. Según el antropólogo, sólo conociendo al indígena y estudiándolo podrá el Estado facilitar el proceso de aculturación que permitirá que el indígena sea incrustado de lleno en la sociedad mexicana y, quizá de mayor importancia, que contribuya éste al desarrollo – económico – de la nación. Así, Gamio y su equipo de antropólogos y burócratas, logran la institucionalización del indigenismo, y exportan el modelo por toda América Latina, buscando que en todos los países con poblaciones indígenas, estos desaparezcan y formen parte de los proyectos nacionales a los que pertenecen, contribuyendo así al desarrollo de la economía-mundo capitalista a mediados del siglo XX. La evangelización, como se puede observar, ha sido

olvidada. Del mismo modo, las alianzas con el indígena han desaparecido. Y de la restitución que proponía Las Casas, no se acuerda nadie. Bueno, casi nadie.

En la quinta y última *ventana*, analizaré el *discurso indigenista* que irrumpe en los comunicados de la guerrilla maya conocida como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Esta nueva articulación del *discurso indigenista* se distanciará de todas las versiones pasadas de dicho discurso por medio de un rasgo característico fundamental: esta nueva versión del *discurso indigenista* no hablará ya *sobre* los indígenas, no pretenderá, tampoco, hablar *por* ellos, sino que ahora declarará hablar *desde* ellos, es decir, que ellos, los indígenas, utilizarán el *discurso indigenista* para mostrarse ante el mundo. Para demostrar esto, proporcionaré una lectura de los comunicados del Subcomandante Insurgente Marcos (¿-?) en la cual destacaré las características indígena-militante y anti-sistémica del discurso neozapatista. Primero, analizaré una serie de cinco comunicados publicados entre 1994 y 1998 en los que se podrá comprobar que el EZLN se presenta a sí mismo como una guerrilla indígena, y que busca “luchar” – aunque el significado de “luchar” cambie constantemente – por demandas que beneficien a las comunidades indígenas. Después, examinaré la figura literaria del *Viejo Antonio*, personaje creado por Marcos que muestra la cosmovisión y epistemología de corte mesoamericano que nutre la lucha neozapatista, y establecerse así como un continuador de las luchas indígenas antiguas. Finalmente, discutiré el aspecto anti-sistémico de la “Sexta declaración de la Selva Lacandona” (2005), que articula un discurso indigenista que no pretende más buscar un lugar dentro del proyecto económico-político hegemónico imperante, sino que procura un alejamiento del Estado mexicano, es

decir, busca crear espacios autónomos en los que las comunidades indígenas puedan gobernarse a ellas mismas. Una vez más, esta articulación del *discurso indigenista* representa un cambio drástico ante las *ventanas* anteriores. No se hablará más de evangelizaciones pacíficas, y las alianzas materiales y simbólicas quedarán olvidadas, y de la integración al proyecto nacional no se volverá a decir una sola palabra. La *restitución* lascasiana, aquella demanda por la tierra, por el restablecimiento de los antiguos señoríos, se dejará entrever y cobrará un nuevo sentido, ahora en boca de los propios indígenas.

Como se puede apreciar, no sería útil hablar de *indigenismo*, en singular, sino que sería mejor hablar de *indigenismos*, en plural, para poder así resaltar la heterogeneidad del grupo de enunciados que a través de los años han pretendido conceptualizar al indígena y su mundo. Así, el *discurso indigenista* en sus muchas y variadas manifestaciones, nos permitirá entender los esfuerzos llevados a cabo por los poderes hegemónicos para lidiar con la cuestión indígena y el “problema” que ésta representa. Lo que a continuación presento, es sólo una mirada panorámica, un vistazo, que apuntan a una posible *genealogía* del *discurso indigenista* que lo interpreta como una *gramática de la redención*.

CAPÍTULO I

Primera *Ventana*: Reconocimiento y restitución: Rasgos fundamentales del *discurso indigenista* en Las Casas.

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oiga misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?

-- Fray Antón de Montesinos
*Ego Vox Clamantis in Deserto*⁵

1. INTRODUCCIÓN.

El objetivo de esta *ventana* es analizar el *discurso indigenista* en la obra del fraile dominico Bartolomé de las Casas. El *discurso indigenista* en Las Casas aparecerá, ante

⁵ Sermón pronunciado por Fray Antón de Montesinos en la Isla de La Española en diciembre de 1511. Transcrito en *La Historia de las Indias* de Fray Bartolomé de Las Casas.

todo, como una “defensa del indígena” y su mundo. Dada la proximidad al primer encuentro entre indígenas americanos y europeos, el pasado mesoamericano todavía no puede ser apropiado por la razón occidental. El fraile dominico contribuirá a la elaboración de la narrativa occidental sobre los acontecimientos en América previos a la llegada de los europeos, pero jamás la podrá sentir como propia. En su retórica, el pasado indígena servirá para mostrar la “bondad” y “mansedumbre” del sujeto americano, y de mayor significancia, para reconocerlo. Son el presente y futuro indígenas lo que importarán al dominico. De igual manera, el *discurso indigenista* de Las Casas, visto y analizado tantas veces como “defensa”, encierra en sí un eurocentrismo del que le es imposible escaparse. Prescribe, como se verá, una *redención*, y su obra es un manual sobre “cómo” obtener esa *redención*, es decir, funciona como una *gramática de la redención*. Dicha *redención*, sin embargo, se presentará de forma paradójica, ya que si por un lado hace visible al indígena al reconocerlo, por otro lado le exige una negación. Esta visión, este discurso, establece a la religión cristiana como la única manera que tiene el ser humano para salvar y ser salvado. A Las Casas, sin embargo, no se le podría exigir escapar dicho paradigma ya que su obra está inevitablemente enmarcada dentro de la razón imperial y la soberanía católica. Sin embargo, el dominico quiso y pudo reconocer y hacer visibles, y lo que es más, establecer como sujetos de derecho a los indígenas americanos, inaugurando así, una larga tradición de defensa de los “derechos humanos”.

La bibliografía que se ha producido en torno a la obra de Las Casas es monumental. Desde los primeros esfuerzos por Lewis Hanke en “Los primeros experimentos sociales en América” (editado en inglés por primera vez en 1935) y en

“Pope Paul III and the American Indians” (1937), pasando por los trabajos que realizaron Silvio Zavala – *La encomienda indiana* y *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, ambos de 1935 –, Edmundo O’Gorman – sobre todo en *Fundamentos de la historia de América*, de 1942 – además de las críticas severas que levantaría Ramón Menéndez Pidal en su obra *El padre Las Casas. Su doble personalidad* (1963), hasta los últimos estudios sobre la influencia del Derecho Canónico en los escritos del dominico – Helen Rand Parish, *Las Casas en México* (1992) y José Cárdenas Bunsen, *Escritura y Derecho Canónico* (2011) – los estudios sobre Las Casas y sus escritos se han multiplicado por cientos.

No ha faltado quien, como Daniel Castro, impute a Las Casas y lo llame “la otra cara del imperio” – título, además, de su libro – y recalque que, después de todo, la diferencia entre el fraile dominico y los demás religiosos evangelizadores eran de “forma” y no de “fondo”. Según Castro, era simplemente una cuestión de cómo llevar a cabo la conversión de los indígenas al cristianismo, ya que sus propuestas ofrecían un método diferente de implementar el mismo objetivo de convertir a los nativos para llevar a cabo el fin último, que era, a su parecer, la colonización de las conciencias (8). En palabras de Castro:

If the difference between Las Casas and his compatriots was one of form and not of essence, then rather than viewing him as the ultimate champion of indigenous causes, we must see the Dominican friar as the incarnation of a more benevolent, paternalistic form of ecclesiastical, political, cultural, and economic imperialism rather than as a unique paradigmatic figure. In this context, he must be reevaluated as a representative of another face of Spanish ecclesiastical imperialism, albeit a more benevolent form of imperialism than the one offered by the traditional colonists. (8)

Por otro lado, críticos como José Alcina Franch, no han dudado en llamar a Las Casas, quizá anacrónicamente, un *indigenista*. En la “Introducción” a una recopilación de los *Tratados* del fraile dominico, Alcina Franch intenta “destacar su aportación ‘fundacional’ en el terreno concreto del indigenismo” (7). Así, el crítico no duda en llamar a Las Casas “el primer indigenista – o indianista – de América” (8), y lo ubica dentro de una genealogía de lo que él denomina “indigenismo español” (29), y explica el uso del término de la siguiente forma:

El hecho de que califiquemos a Las Casas de ‘indigenista’ tiene que ver fundamentalmente con una actitud moderna respecto al problema del indio. Este indigenismo, del que se ha ocupado extensamente Juan Comas y que no hay que confundir con un cierto ‘indigenismo’ literario, y aún con actitudes políticas de corte indigenista, es una actitud de carácter científico a la que cabría calificar de *Antropología aplicada*. (46)

Al calificar a Las Casas como partícipe dentro de la “antropología aplicada”, Alcina Franch incluye al fraile dominico dentro de una genealogía junto a personajes como Manuel Gamio, Alfonso Caso (1896-1970) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) – de los que se hablará en la cuarta y quinta *ventana* – que, como se verá más adelante, pretendían “incorporar” al indígena a la cultura “nacional”. Sin embargo, Alcina Franch distancia a Las Casas de los antropólogos del siglo XX al advertir lo siguiente:

Fray Bartolomé de Las Casas se hallaba en una posición ideológica mucho más avanzada que la de los *indigenistas* de mediados del siglo XX, en lo que se refiere a reconocer la necesaria autonomía de carácter político que se ofrecía a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo; su única concesión al planteamiento dominante de la cultura conquistadora era el relativo a la necesaria evangelización de aquella nueva humanidad y aun eso habría que entenderlo no como un proceso de dominación, sino más bien como un medio de liberación, (48).

De esta forma, el crítico establece a Las Casas como el fundador de la tradición de defensa de los “derechos humanos”, ya que el proceso de evangelización que proponía Las Casas no buscaba la subyugación de los súbditos indígenas, sino, como también ha apuntado Gustavo Gutiérrez, su liberación:

He defended the Indians, but above all he respected their human dignity and their right to be different. He believed in the importance of evangelization, but he refused to accept that Europeans had the right to be in the Indies without the free consent of the inhabitants. He loved his country, but he demanded that it be faithful to the faith that it was so proud of. He wanted the Indians to become Christians, but not if the cost was a violation of their personal freedom. He was a man of action, but on the basis of action he charted new theoretical courses. He had historical perspective and political vision, but the driving force of his life was faith in Christ, whom he encountered in the afflicted and crucified Indians. In a world that some would level into a facile homogeneity, Las Casas reminds us of the human value of difference. In a situation marked by the growing gap between rich countries and poor countries, Las Casas is a witness to basic human rights: to life and liberty. (xvi)

En mi análisis, no intentaré juzgar a Las Casas de *indigenista* o de “colaboracionista” con el proyecto imperial español. Lo que pretendo llevar a cabo, es un análisis del *discurso indigenista* tal como es articulado durante esta *ventana* que comprende el tumultuoso siglo XVI. Por lo tanto, argumentaré que Las Casas es sólo una figura paradigmática dentro de lo que se ha denominado la “defensa” de las culturas indígenas, ya que pertenece a una larga tradición de que él sólo forma parte, aunque quizá la más notoria. Asimismo, analizaré las instancias en las que el dominico establece el carácter racional de los indígenas americanos al desmentir las acusaciones que los tachaban de “bárbaros”, lo que significa el reconocimiento que hace Las Casas del indígena. Finalmente, examinaré el concepto de “restitución” que propone Las Casas, a través del cual se presenta la *redención* que ofrece a las poblaciones indígenas.

Para lograr mi objetivo, analizaré la *Historia de las Indias*, en la cual Las Casas establece su misión, corrige a muchos otros escritores, incluye los diarios colombinos que proveen las primeras impresiones que sobre los indígenas existieron, y establece que él mismo no fue forjador ni creador de su forma de entender el papel de la Corona española en América, sino que provenía de una larga tradición de la orden dominica y de los frailes formados en la escuela de Salamanca. En la *Apologética Historia Sumaria*, el fraile dominico utiliza su tiempo para desmentir, de una vez por todas, las acusaciones de que los indígenas americanos eran gentes bárbaras, incapaces de ser convertidas al cristianismo. En ningún otro documento se puede apreciar mejor el carácter redentor del *discurso indigenista* lascasiano que en los *Tratados* que escribiera el dominico. En ellos, afirma que los señoríos indígenas deben ser respetados, que la restitución es un deber, que los españoles que hubieran cometido crímenes en América debían arrepentirse y pedir misericordia. Establecen, también, las pautas por las que se debe llevar a cabo la conversión, y el trato y modo en que deben ser conducidos al cristianismo los indígenas. La *redención* lascasiana es, después de todo, la de un cielo cristiano. Pero es, al mismo tiempo y como lo demostraré, mucho más que eso.

El año de 1492 fue un año lleno de eventos que marcaron la historia de España y del mundo. Fue el año en el que las tropas de la reina Isabel I de Castilla (1451-1504) y del rey Fernando II de Aragón (1452-1516) “reconquistaron” la ciudad de Granada, integrando así a la Corona de Castilla el último bastión musulmán en la península ibérica. Además, fue el año en el que el afamado humanista Antonio de Nebrija (1441-1522) publicara su *Gramática Castellana*, consolidando al castellano como la lengua del

Imperio español. También fue el año en que Cristóbal Colón (1451?-1506), el famoso almirante genovés, desembarcara en las costas de la isla actualmente conocida con el nombre de Santo Domingo, e inaugurando lo que Immanuel Wallerstein llama el sistema-mundo (21), también conocido como la era moderna.⁶

⁶ Sobre este punto, Wallerstein afirma: “A finales del siglo XV y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea. No era un imperio, pero no obstante era espaciosa como un gran imperio y compartía con él algunas características [...] Es una “economía mundo” debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente, como veremos, por arreglos políticos e incluso estructuras confederales” (21).

Sobre el concepto de Modernidad, Dussel reconoce dos paradigmas de la Modernidad; el primero, “desde un horizonte eurocéntrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es *exclusivamente* europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo,” (*Ética* 50). Según este paradigma, “Europa habría tenido [...] características excepcionales *internas*, que le permitieron superar esencialmente por su racionalidad a todas las otras culturas,” (*Ética* 50). El filósofo argentino llama a ésta tesis el “paradigma eurocéntrico”, en oposición al “paradigma mundial” y es, según él, “[el] que se ha impuesto no sólo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial,” (*Ética* 50). El segundo paradigma de la modernidad concibe a ésta como “la cultura del *centro* del ‘sistema-mundo’, del *primer* ‘sistema-mundo’ – por la incorporación de Amerindia – y como resultado de la gestión de dicha ‘centralidad’,” (*Ética*, 51). Argumenta Dussel que, “La Modernidad, entonces es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución *simultánea* de España con referencia a su ‘periferia’ (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú). *Simultáneamente*, Europa (con una diacronía que tiene antecedente pre-moderno: las ciudades italianas renacentistas y Portugal) irá *constituyéndose* en ‘centro’ (con un poder super-hegemónico que de España pasa a Holanda, a Inglaterra y a Francia...) sobre una ‘periferia’ creciente (Amerindia, Brasil y las costas africanas de esclavos, Polonia en el siglo XVI; afianzamiento de Latinoamérica, Norte América, el Caribe, las costas de África y de Asia, y la Europa oriental en el siglo XVII; el Imperio otomano, Rusia, algunos reinos de la India, Sudeste asiático y primera penetración en el África continental hasta la primera mitad del siglo XIX). La Modernidad, entonces, sería para este paradigma mundial un fenómeno propio del ‘sistema’ con ‘centro-periferia’. Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de Modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis” (*Ética* 51).

Este mal llamado “descubrimiento” de América fue, por demás, significativo en la historia de la humanidad.⁷ Por primera vez se unían todos los continentes en una red de intercambios comerciales e ideológicos y el globo terráqueo se hacía verdaderamente redondo. A partir de 1493, una bula papal titulada *Inter Caetera* decretaba que los territorios recién descubiertos pertenecían a la Corona española, la cual ahora tendría la tarea de “reducir a sus pobladores a la aceptación de nuestro Redentor y a la profesión de la fe católica,” (Alejandro VI). De esta forma, el papa Alejandro VI (1431-1503) “donaba” las tierras americanas a los reyes católicos con el propósito de propagar la doctrina cristiana por el mundo. Según el propio texto:

Declarando que por esta donación, concesión, asignación e investidura nuestra no debe considerarse extinguido o quitado de ningún modo ningún derecho adquirido por algún príncipe cristiano. Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que haciendo todas las debidas diligencias del caso, destinéis a dichas tierras e islas varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a sus pobladores y habitantes, lo cual nos auguramos y no dudamos que haréis, a causa de vuestra máxima devoción y de vuestra regia magnanimidad. (Alejandro VI)

⁷ Según Dussel, América y sus poblaciones indígenas no fueron “des-cubiertas” sino “encubiertas”. En sus propias palabras: “El “ser asiático” – y nada más – es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como “desapareció” el Otro, el “indio”, no fue descubierto como Otro, sino como “lo Mismo” ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): “encubierto” (1492 46-47). Más adelante, agrega Dussel: “Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas, como ob-jeto: como lo “arrojado” (-*jacere*) “ante” (-*ob*) sus ojos. El “cubierto” ha sido “des-cubierto”: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente “encubierto” como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El *ego* moderno “nace” en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas” (1492 53).

Era la conversión de los hombres americanos, entonces, el fin último y único de la empresa de conquista. La expansión económica, la “acumulación primaria” de capital, como se puede apreciar, no figuran en el texto de la bula.⁸

Fueron tiempos en los que se tuvo que ampliar el vocabulario, en los que se tuvieron que ensanchar las mentes europeas para hacer sentido de todo lo que se encontraba en América; toda la fauna y toda la flora americana serían objeto de estudios y de largos tratados que intentaban aprenderlas y aprehenderlas. Así, los esfuerzos de gente como Fray Ramón Pané (¿-?) y su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498), y Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) en su *Historia General de las Indias* (1535), así como José de Acosta (1540-1600) con su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), representaron el deseo de describir, catalogar y explicar este “Nuevo Mundo” en términos que la mentalidad occidental pudiera no sólo entender, sino ejercer su poder sobre ellos.

Fue también el primer momento en que aparece el indígena americano en el imaginario occidental, todavía imbuido de relatos de monstruos y con una marcada influencia teratológica, y recibiría éste un tratamiento acorde con dicho imaginario. Las

⁸ Según Solodkow: “La bula está informada por un conocimiento etnográfico subsidiario de la crónica conquistadora que crea el saber sobre el Otro [...] Según esta información etnográfica, estos “nuevos” sujetos pertenecen a “naciones bárbaras” que deben ser “abatidas y reducidas”, sin embargo, más abajo, en el mismo documento se les requiere literalmente a los reyes que deben “persuadir” a los indígenas. Todos estos enunciados son contradictorios entre sí [...] no sólo muestran las dudas y confusiones del colonialismo emergente, sino que además implican que el indígena, tal como es, no puede ser aceptado, su aspecto moral y religioso debe ser modificado y sus rasgos culturales transformados. Estas ambigüedades clasificatorias durarán décadas y se irán modificando, en medio de etnocidios y prolongados debates jurídico-teológicos, de acuerdo con las necesidades de la expansión colonial y los diversos modos de resistencia indígena” (*Etnógrafos coloniales* 180).

obras de personajes como Hernán Cortés (1485-1547) y sus *Cartas de Relación* (1519-1526), Fray Toribio de Benavente “Motolinía” (1482-1569) con su *Historia de los Indios* (1541), Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) en su influyente *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1564) – también conocido con el nombre de *Códice Florentino* –, Fray Diego de Landa (1524-1579) en su *Relación de las cosas de Yucatán* (1566?), además de Diego Durán (1537-1588) y su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1587), pretendieron estudiar todos los aspectos de la vida social y moral de los indígenas americanos, y traducir todos los conocimientos mesoamericanos a términos que le pudieran ser de utilidad a occidente. De pronto, Europa precisaba saber todo sobre los seres humanos recién “descubiertos”, y sobre el indígena y su mundo se dijo mucho y se escribió aún mucho más. De entre todas las voces que se alzaron para describir a las poblaciones indígenas de América, para entenderlas, para aprehenderlas, la voz que quizá se alzara más alto de entre todas fue la del fraile dominico Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566). La obra de Las Casas lo abarcó todo, desde la etnografía, hasta el estudio geográfico de América, e incluyendo la teología mesoamericana. El fraile dominico, quizá más que ningún otro escritor de la época, conceptualizó al mundo indígena, y articuló un *discurso indigenista* que merece ser analizado.

2. LAS CASAS Y LA *HISTORIA DE LAS INDIAS*, “HIC INDIO, HIC SALTA!”⁹

La *Historia de las Indias* es una obra inconclusa de Bartolomé de Las Casas. El fraile dominico comenzó la escritura de ésta alrededor de 1527, y nunca la terminó. De los seis volúmenes que pretendía redactar, uno por cada década de la ocupación española de América, sólo pudo dar vida a tres. Mientras que el Libro I se ocupa de los años entre 1492 y 1500, teniendo como tema principal los viajes de Cristóbal Colón, el Libro II se ocupa de la década de 1500 a 1510 y los primeros establecimientos y gobiernos en las islas del Caribe. Finalmente, el Libro III comienza tratando el tema de los asuntos religiosos en las islas y concluye con las primeras noticias de la existencia de tierras firmes. El *discurso indigenista* de Las Casas, como se verá, se posiciona como la única perspectiva válida, recoge las impresiones colombinas sobre los indígenas americanos y las apropia en su retórica, y se establece a sí mismo como parte de una tradición de “defensa” del indígena.

En el “Prólogo” a la *Historia de las Indias*, redactado en 1552, Las Casas establece el propósito y motivo de su obra. El llamado “defensor de los indios”, podría, quizá, mejor ser llamado “defensor de los oprimidos”, o mejor aún, “defensor de todos aquellos cristianos en potencia que no lo llegarán a ser si siguen siendo diezmados”. Lo que a Las Casas verdaderamente importa es dejar constancia de lo sucedido en el

⁹ Expresión adaptada del *Dieciocho Brumario de Napoleón Bonaparte* (1852) escrito por Carlos Marx. La expresión traducida del latín se traduce como, “¡Aquí están los indios, Aquí se ven!”. Dicha frase, a su vez, es tomada de una fábula de Esopo, “en la que se habla de un fanfarrón que, invocando testigos, afirmaba que en Rodas había dado un salto prodigioso. Los que le escuchaban le contestaron: ‘¿Para qué necesitamos testigos? ¡Aquí está Rodas, salta aquí!’”. En otras palabras: demuestra con hechos lo que eres capaz de hacer” (14n).

continente americano, ya que, como él mismo lo indica, hasta el año de 1527 (I; 18), nada de lo escrito podía ser considerado verídico “sino que todo lo que [se dijo] fue cogido y sabido, como lo que el refrán dice, de luengas vías” (I; 18). Sobre este punto radica una de los aspectos más bondadosos de la obra de Las Casas: la herencia de la historia como testimonio, el testigo de la historia para las generaciones futuras. Cabe recalcar, además, que la *Historia* de Las Casas no fue impresa sino hasta el siglo XIX.¹⁰

Comienza el “Prólogo” con una larga disertación sobre las razones por las que los seres humanos son “movidos” a escribir historias. Después de detallar las cuatro causas que Tito Flavio Josefo (38-101), historiador judío de la antigua Roma, describiera en su libro *Antigüedades Judías* (93-94), Las Casas argumenta que lo que lo mueve a él es, “haber sido a quien la grandeza y dignidad y numerosidad de las obras y hechos en sus tiempos acaecidos, viéndolos ocultos y cubiertos con niebla de olvido, habiendo respecto a la utilidad común, que descubiertas, dellas esperan seguirse, porque se manifiesten, convida y solicita o induce a querer escribirlas” (I; 3). El fraile dominico afirma que es precisamente el desconocimiento de lo acontecido en América lo que había

¹⁰ Sobre la historia de la publicación de la *Historia* de Las Casas, apunta André Saint-Lu: “Sábese que al depositar la *Historia* en el colegio de San Gregorio de Valladolid, deseaba el autor que no se publicase cuando menos hasta fines del siglo XVI. Mucho más tardaría la obra, según veremos, en ser dada a la imprenta [...] Siguio esta más de tres siglos sin pasar a la imprenta, si bien se hicieron varias copias del manuscrito original, datando la primera de la época del autor, el cual tuvo tiempo de revisar los dos primeros libros. En cuanto a la demora de su publicación, se explica probablemente por razones políticas, debido a su acentuada índole denunciadora. Todavía en el siglo XIX, siendo ya hecho consumado la independencia de las naciones hispanoamericanas, opinaba la Real Academia de la Historia que debía permanecer inédita por ‘lo pesado de su estilo, lo inoportuno de sus digresiones, la extravagancia e incoherencia de sus ideas [...] Llegó por fin a publicarse la *Historia de las Indias* en 1875-1876” (“Prólogo” XLV-XLVI).

causado que la empresa de conquista y colonización se hubiera llevado a cabo de la forma en la que se hizo.¹¹ En palabras de Las Casas:

¡[C]uántos daños, cuántas calamidades, cuántas jacturas, cuántas despoblaciones de reinos, cuántos cuentos de ánimas cuanto a esta vida y a la otra hayan perecido y con cuánta injusticia en aquestas Indias, cuántos y cuán inexpiables pecados se han cometido, cuánta ceguedad y tupimiento en las conciencias, y cuánto y cuán lamentable prejuicio haya resultado y cada día resulte, de todo lo que ahora he dicho, a los reinos de Castilla! Soy certísimo que nunca se podrán numerar, nunca ponderar ni estimar, nunca lamentar, según debería, hasta en el final y tremebundo día del justísimo y riguroso y divino juicio, (I; 11).

Como se puede apreciar, para Las Casas todo lo acontecido en América era producto de un solo hecho: ignorancia. Al escribir su *Historia*, o su versión de los hechos, el dominico pretendía que la “verdad” sería dada a conocer y la situación cambiaría dramáticamente. Una de las características principales del *discurso indigenista* articulado por Las Casas es la autoridad que él mismo se atribuye. Dicha autoridad es de suma importancia, ya que a partir de ese sentimiento, Las Casas elaborará apasionados

¹¹ En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), Las Casas alude a lo mismo: “Y puesto que el arzobispo de Toledo [...] me las pidió [cartas detallando los “crímenes” españoles en América] y presentó a Vuestra Alteza, pero por los largos caminos de mar y de tierra que Vuestra Alteza ha emprendido, y ocupaciones frecuentes reales que ha tenido, puede haber sido que, o Vuestra Alteza no las leyó, o que ya olvidadas las tiene, y el ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre, y despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos [mil millones] de gentes, aquellas tierras grandísimas, y robar incomparables tesoros, crece cada día, importunando por diversas vías y varios fingidos colores que se les concedan o permitan las dichas conquistas [...] Lo cual visto, y entendida la deformidad de la injusticia que a aquellas gentes inocentes se hace, destruyéndolas y despedazándolas sin haber causa ni razón justa para ello, sino por sola la codicia y ambición de los que hacer tan nefarias obras pretenden, Vuestra Alteza tenga por bien de con eficacia suplicar y persuadir a Su Majestad que deniegue a quien las pidiese tan nocivas y detestables empresas, antes ponga en esta demanda infernal perpetuo silencio, con tanto terror que ninguno sea osado dende adelante ni aún solamente se las nombrar,” (72-73).

argumentos con los viajará a las cortes españolas para abogar por sus creencias y a favor de los indígenas americanos.

Según Las Casas, muchos de los escritores que se habían dedicado a escribir sobre América no conocían la naturaleza de la materia de la que hablaban y sólo se dedicaban a “relatar lo que sólo ceba de aire los oídos y ocupa la noticia” (I; 11), causando “daño”, es decir brindando información no verdadera, errada y malintencionada, a los lectores que se acercaban a su obra. Dicha mala información, tenía varias causas, entre ellas, la “ignorancia del principal fin” de la empresa de conquista, que era “la conversión y salud destas ánimas” (I; 12) pretendida, además, por “la divina Providencia” (I; 12), misión a la que todo lo temporal y mundano debía estar subordinado. Otra de las causas era: el “ignorar [...] la dignidad de la racional criatura”, es decir del indígena americano, así como ignorar también otro “necesario y católico principio”, el de la predestinación de las almas humanas, con lo cual quiere decir Las Casas que aquel “cuerpo místico de Jesucristo e Iglesia” es decir, las masas de almas que ascenderán al cielo el día del juicio final, también podría estar formado por indígenas, por lo que debían ser procurados y conducidos a la salvación de forma amorosa y pacífica:

Pues como debemos creer haber Dios predestinado algunos en todas las gentes y en cada uno dellas, y tenerles guardado el tiempo de su vocación, salvación y glorificación, y no sepamos cuáles son los escogidos, de tal manera hemos a todos los hombres estimar y sentir, juzgar, tratar y ayudarles, que deseemos que sean salvos, y en cuanto en nosotros fuere, como si fuésemos ciertos todos ser predestinados, con nuestras mismas obras procuremos ser partícipes del efecto de su predestinación. (I; 13)

Para el fraile dominico, exponer la “verdad” sobre la situación americana equivaldría a remediar todos los males que se habían cometido. Uno de los recursos

retóricos a los que acude repetidamente Las Casas para exponer su caso es el de la comparación.¹² De esta forma, el dominico explica que si aquellos que han escrito sobre América habían encontrado defectos y deficiencias “naturales y morales” (I; 15), no debían sorprenderse, ya que los mismos españoles tenían defectos y deficiencias. Como apunta Las Casas: “como si nosotros todos fuésemos muy perfectos en lo natural y moral y en las cosas del espíritu y cristiandad muy santos” (I; 15). Este rasgo del *discurso indigenista* de Las Casas debe recalcarse. Para el fraile, no existe diferencia entre indígenas y españoles en tanto a que todos son seres humanos con capacidad de raciocinio, y, por lo tanto, todos son capaces de formar parte de la gran comunidad cristiana. Sin embargo, el indígena, como tal, con cosmovisión y epistemologías propias, no podía acceder a la “redención”, no tenía acceso a la verdad, en tanto que persistiera su condición de indígena. Para cumplir su misión en la tierra y en la vida, el indígena debía negarse a sí mismo, y occidentalizar su fe para convertirse en cristiano. Cualquier posible defecto, todos aquellos “graves y gravísimos pecados de idolatría y de otra cualquiera nefanda especie que tengan” (I; 16) los indígenas, no debía preocupar de más al conquistador ya que eran parte natural de su condición de “gentiles”, es decir, gentes que aún no conocían la palabra de Dios. Entonces, para Las Casas:

[N]inguna cosa tenemos que hacer, sino sólo en cuanto los debemos amorosa y pacífica y cristiana, que es caritativamente, como quisiéramos nosotros ser atraídos, traer o atraer a la santa fe por dulzura, suave y humilde y evangélica

¹² Hablando del método histórico que emplea Las Casas en la *Apologética*, pero de igual manera a lo largo de su obra, Anthony Pagden explica: “The historical method Las Casas employs [...] consists primarily of juxtaposing short essays on aspects of ancient or ‘primitive’ cultures (such as those of the Celts or the Iberians) with the comparable aspects of Amerindian ones, the reader being left to ‘read off’ similarities, or dissimilarities, for himself” (*The fall...* 122).

predicación, según la forma que para predicar el Evangelio, Cristo, nuestro maestro y Señor, dejó en su Iglesia establecida y mandada. (16)

Como se puede apreciar, estos fueron los motivos que movieron a Las Casas a escribir su *Historia de las Indias*. Hacia el final del prólogo vuelve a enumerar sus causas, insistiendo en su deseo de corregir lo dicho por otros escritores que no tenían conocimiento “verídico” sobre lo acontecido en América – puesto que no habían vivido en el continente tanto tiempo como el dominico – así como en la “utilidad común, espiritual y temporal, que podrá resultar para todas estas infinitas gentes [los indígenas] si quizá no son acabadas primero y antes que esta historia del todo se escriba” (I; 17). También apunta que no es su intención la de “agradar a los reyes de Castilla”, sino la de “defender la honra y fama real de los ínclitos reyes” (I; 17). Asimismo, declara que escribe el libro por “el bien y utilidad de toda España”, ya que al conocer la naturaleza americana, podrá verse reflejada ella misma y logrará conocerse y entenderse mejor. De igual manera establece su autoridad y explica que sólo él, Fray Bartolomé de Las Casas, era capaz de escribir tal recuento de los hechos. La sexta motivación que lo incita a escribir es, en sus propias palabras:

[P]or librar mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy a vivido, estimando destas oceánicas gentes faltarles el ser hombres, haciéndolas brutales bestias incapaces de virtud y doctrina, depravando lo bueno que tienen y acrecentándoles lo malo que hay en ellas, como incultas y olvidadas por tantos siglos, y a ellas, en alguna manera, darles la mano, porque no siempre, cuanto a la opinión falsísima que dellas se tiene, aterradas como lo están y hasta los abismos, permanezcan abatidas. (17)

La cita anterior podría leerse como un “ataque” a la política exterior española al mismo tiempo que puede constituir una “defensa del indígena”. Como se había apuntado

anteriormente, es importante saber distinguir entre la “defensa” de las poblaciones indígenas en tanto que seres humanos, del proyecto lascasiano de evangelización al que inevitablemente conducía dicha defensa. El “ataque” en contra de España, o en contra de la forma en la que llevaba a cabo la conquista y colonización de América, es tal sólo en medida de que se conduce de mala manera, utilizando medios equivocados y buscando resultados opuestos a los que establecían las bulas de donación. Las Casas hubiera sido incapaz de imaginar otra forma de hacer política. Es decir, conquistarlos, sí, pero de forma pacífica.

Los últimos párrafos del prólogo establecen la forma y el contenido que Las Casas pretendía dar a su obra. Como se sabe, sin embargo, no le fue posible al fraile dominico cumplir con sus propósitos, y de los seis libros que había previsto, uno por cada década de la ocupación española de América, sólo pudieron ser completados tres. Uno de los rasgos más interesantes de los dos primeros libros son las transcripciones y comentarios que hiciera Las Casas de los diarios colombinos, ya que las primeras impresiones sobre los habitantes de América informaron en gran medida el *discurso indigenista* lascasiano.

A partir del Capítulo 40 de la *Historia de las Indias*, Las Casas comienza a relatar lo acontecido con la empresa colombina una vez que hubieron visto tierra y desembarcaron en la Isla Española – hoy la isla dividida entre Santo Domingo y Haití. Las descripciones que Colón hace de los seres humanos que habitaban estas islas serán después extrapoladas y aplicadas a los indígenas de “Tierra Firme” es decir, de la América continental. Explica Colón, que es decir, Las Casas, que la primera vez que ojos

europeos pudieron ver gente americana, estaban los segundos agrupados en la costa de la playa, desnudos, admirados de los españoles que descendían de los navíos. “Estaban atónitos”, escribe Las Casas, “mirando a los cristianos, espantados de sus barbas, blancura y de sus vestidos” (I; 206), pero no duda en volver a relativizar y comparar al declarar que de igual manera, “parábanse a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos,” (I; 206). La descripción de los habitantes de la isla continúa de la siguiente manera:

[C]uánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca conocieron, y que, por su apariencia, como sea feroz, pudieran temer y huir dellos; cómo andaban entre ellos y a ellos se allegaban con tanta familiaridad y tan sin temor y sospecha, como si fueran padres e hijos; cómo andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia [...] No tenían armas algunas, si no eran unas azagayas, que son varas con las puntas tostadas y agudas, y algunas con un diente o espina de pescado, de las cuales usaban más para tomar peces que para matar algún hombre, también para su defensión de otras gentes, que diz que les venían a hacer daño. (I; 206)

De tal forma, ya a partir del primer contacto, del momento fundamental, del “encuentro” entre indígenas y europeos, se establece que los indígenas son gente “mansa”, “simple” y “pacífica”, todas cualidades a las que Colón, o Las Casas, añade la de “bondad natural, [...] humildad, e inclinaciones virtuosas, buenos ingenios”, todas ellas características que los hacían predispuestos a “recibir nuestra santa fe y ser imbuidos en la religión cristiana [...] así en las cosas espirituales y divinas, diversas veces, comunicándoles la cristiana doctrina, y administrándoles todos los siete Santos Sacramentos, mayormente oyendo sus confesiones, y dándoles el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, y estando a su muerte, después de cristianos, como abajo en el segundo

liro, cuando destas islas y gentes dellas” (I; 206). Así, la conversión de los indígenas americanos es, en Las Casas y avalado por la bula papal de concesión, el motivo principal y único de la empresa. La naturaleza de los indígenas americanos será, por lo tanto, siempre descrita por Las Casas como apta para recibir la doctrina cristiana.

La “defensa” del indígena que articula Las Casas como parte de su *discurso indigenista*, no fue, sin embargo, un caso aislado en América, sino que debe ser entendida como parte de una tradición eclesiástica de la que Las Casas no es fundador, sino solamente un partícipe más. En el Libro III de la *Historia de las Indias*, el fraile dominico narra cómo y por qué comenzaron a llegar miembros de las diferentes órdenes religiosas a las islas americanas. Según Las Casas, hacia el año 1503, “suplicaron los Reyes al papa proveyese de erigir iglesias y criar obispos en esta Isla Española, porque ya había mucha población de españoles en diez y siete villas” (III; 4). Dicha población de españoles, apunta Las Casas, no hacía más que diezmar a la población indígena de las islas y utilizar la fuerza del trabajo indígena, sobre todo en las minas, para enriquecerse. Dice el fraile dominico: “Lo mismo, y por la misma manera, después que habían muerto y destruido las gentes de las otras islas y partes de Tierra Firme, las dejaban y se iban a otras a matar y a asolar las gentes que en ellas había, como pestilencia que, cosa que oliese a ser hombre, había de dejar viva” (III; 4). Ante esta situación, viendo que el número de españoles en la isla iba en ascenso mientras que el de indígenas disminuía, se comenzaron a erigir iglesias e inmediatamente empezaron a llegar religiosos para liderarlas. Pareciera como si Las Casas apuntara que la “defensa” de las poblaciones indígenas no comienza con él, sino con los reyes católicos, quienes piden, ruegan, al papa Julio II, que colme las islas

con iglesias y con religiosos que fueran capaces de proteger a la población indígena de los trabajos forzados y demás abusos a los que eran sometidos, los cuales conducían, inevitablemente, a la muerte.

Sucedió así, cuenta Las Casas en el Libro II, Capítulo 54, que para el año de 1510, en el mes de septiembre, miembros de la Orden de Santo Domingo arribaron por vez primera a tierras americanas, según el mismo fraile, “para lumbrer de las tinieblas que [en la Isla] entonces había y en todas estas Indias se habían después de engrosar y ampliar,” (III; 196). Así, los primeros cuatro dominicos que se establecieron en América fueron Fray Domingo de Mendoza, Fray Pedro de Córdoba, Fray Antón de Montesinos y Fray Bernardo de Santo Domingo. De vuelta en el Libro III, capítulo 3, Las Casas narra cómo fue que los religiosos habían considerado:

[L]a triste vida y aspérreo cautiverio que la gente natural desta isla padecía, y cómo se consumían, sin hacer dellos los españoles que los poseían más que si fueran unos animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas del oro y en las otras granjerías les hacían; no por eso en los que les quedaban usaban de más compasión ni blandura, cerca del rigor y aspereza con que oprimir y fatigar y consumirlos solían. Y en todo esto había entre los españoles más y menos, porque unos eran crudelísimos, sin piedad ni misericordia, sólo teniendo respecto a hacerse ricos con la sangre de aquellos míseros; otros menos crueles, y otros, es de creer que les debía doler la miseria y angustia dellos; pero todos, unos y otros, la salud y las vidas y salvación de los tristes, tácita o expresamente, a sus intereses solos, particulares y temporales, posponían. (III; 10)

Esta situación de explotación, que en nada conducía a las tareas evangélicas, condujo a que los dominicos comenzaran a preguntarse entre ellos mismos:

¿Estos no son hombres? ¿Con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y de la justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos han sido ofendidos en algo? ¿La ley de Cristo, no somos obligados a predicársela y trabajar con toda diligencia de convertirlos? Pues, ¿cómo siendo

tantos y tan innumerables gentes las que había en esta isla, según nos dicen, han en tan breve tiempo, que es obra de 15 o 16 años, tan cruelmente perecido? (III; 10)

Dichos cuestionamientos continuaron por varios días durante los cuales las noticias de los crímenes que cometían los españoles con los indígenas seguían aumentando. Después de mucho considerarlo, cuenta Las Casas que los dominicos “finalmente, habido su maduro y repetido mucho consejo, deliberaron de predicarlo en los púlpitos públicamente, y declarar el estado en que los pecadores nuestros que aquestas gentes tenían y oprimían estaban, y muriendo en él, donde al cabo de sus inhumanidades y codicias a recibir su galardón iban” (III; 11). De esta forma, los dominicos convinieron en redactar un sermón, firmado por todos, y decidieron que sería el padre fray Antón de Montesinos quien lo predicaría. El sermón de Antón de Montesinos, predicado el domingo de Advenimiento el día 21 de diciembre del año 1511 en la ciudad de Santo Domingo, producto de aquellos cuestionamientos que los dominicos entre ellos elaboraban, sacudió al público. El sermón fue el siguiente:

Para os lo dar a conocer me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír [...] Esta voz [...] es que todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oiga misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas

rationales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (III; 13-14)

Este sermón no fue único en su tipo ya que, como explica Las Casas, el domingo siguiente volvió a suceder lo mismo. La gente que había acudido a escuchar la “retratación” de Montesinos quedó sumamente molesta, como apunta el dominico, “todo el pueblo en la iglesia quedó alborotado, gruñendo y muy peor que antes indignado contra los frailes, hallándose, de la vana e inicua esperanza que tuvieron que se había de retractar de lo dicho, defraudados, como si ya que el fraile lo desdijera, la ley de Dios, contra la cual ellos hacían en oprimir y extirpar estas gentes, mudara” (III; 17). De esta forma, la orden de Santo Domingo siguió con su causa. Algún tiempo después, el rey de España mandaría a un fraile para “investigar” la situación, Montesinos mismo viajaría a España para hablar con el rey y se escribirían cartas y memoriales denunciando más crímenes. Un año después, en diciembre de 1512, se promulgarían las Leyes de Burgos que si bien no son producto directo de toda esta agitación, contienen en ellas enmiendas que procuraban “suavizar” el mal trato que recibían los indígenas americanos. Las Casas, aún no habiendo tomado los hábitos, estuvo presente el día del primer sermón de Montesinos. Él mismo había llegado a América como encomendado y desde aquellos puso su vocación en duda. Pocos años después, en 1515, decidió tomar los hábitos y fue confirmado oficialmente como fraile de la orden de Santo Domingo en 1522. Su obra y el resto de su vida los dedicaría a hablar a favor de los indígenas americanos, articulando lo que muchos han llamado una “defensa” del indígena. Así, el *discurso indigenista* en Las

Casas aboga a favor de las sociedades mesoamericanas, y las defiende de los insultos que les llovían por muchos lados. En la *Apologética Historia Sumaria*, el fraile dominico continuará desmintiendo a todos aquellos que llamaban “bárbaros” a los indígenas americanos.

3. APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA. LOS INDÍGENAS NO SON BÁRBAROS.

De acuerdo con el historiador mexicano Edmundo O’Gorman, la *Apologética Historia Sumaria* cobró vida y ser, “como una nueva Eva”, a partir de lo que él llama una “costilla de la *Historia [de las Indias]*” (I; XXXVI). A lo que el escritor se refiere con esta sentencia es a que es posible inferir que la *Apologética* fue concebida en un principio como parte de la *Historia*, destinada a ser parte de la misma. Sin embargo, al ver Las Casas la importancia de la monumental empresa que comenzaba a gestarse, decidió dedicarse de lleno, alrededor de 1555 o 1556, a su escritura y a separar el texto que ahora se conoce como la *Apologética* del texto original de la *Historia*. O’Gorman estima que hacia 1559 ya se habría redactado la *Apologética* en su totalidad. La prueba tajante de que Las Casas dio más importancia a la redacción de la *Apologética* que a la de la *Historia* es, a juicio del escritor mexicano, que la intención original de Las Casas era escribir seis tomos de la *Historia*, lo cual no pudo llevar a cabo, pero en cambio pudo terminar los 267 [sic!] capítulos que comprenden la *Apologética*. Queda así demostrada, según O’Gorman, la importancia que Las Casas mismo dio a esta obra cuya finalidad era, explícitamente, la de dar a conocer a las naciones indígenas al mundo europeo para demostrar su

racionalidad, y por ende, su humanidad, al comprobar que los indígenas no eran, como se proponía, bárbaros.

Desde el “Argumento”, Las Casas plantea que el propósito de su obra es el de la “demostración de la verdad” (I; 3), ya que las poblaciones indígenas habían sido difamadas por varios autores que, en su estimación de la naturaleza del aborígen americano, habían planteado diversas tesis que “comprobaban” su inferioridad en algunos casos, mientras que en otros “demostraban” su irracionalidad y, por consecuencia, su estado de “barbarie natural”. En contra de esas hipótesis, Las Casas erige el argumento de que los indígenas americanos son seres racionales, y declara, “se averigua, concluye y prueba haciendo evidencia, ser todas [estas gentes, es decir, los indígenas] hablando a *toto genere* [de todas razas o naciones], algunas más y otras muy poco menos, y ningunas expertas dello, de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos; ser asimismo prudentes y dotados naturalmente de las tres especies de prudencia que pone el Filósofo [Aristóteles]: monástica, económica y política,” (I; 4). Desde estas conclusiones se puede apreciar que Las Casas reconoce como propia la tarea de “dar a conocer” al indígena, hablar por él, y mostrar al mundo que, en efecto y en contra de cualquier idea que lo negara, es un ser humano racional. Las Casas se perfila, como se ha discutido anteriormente, como el “único” capaz de elaborar este argumento. Ya sea por sus experiencias previas como encomendero, por su conocimiento de primera mano de los indígenas, por los largos períodos en los que residió en América, o quizá por sus hábitos de dominico, fue su posición la que hizo posible que Las Casas, y no alguien más, se concibiera a sí mismo como el transmisor principal de este mensaje.

El argumento que Las Casas desarrolla a lo largo de la *Apologética* consta de dos partes: la primera, que abarca los primeros 39 capítulos pretende demostrar que el indígena americano goza de racionalidad “innata”, es decir, que desde antes de nacer (*a priori*) el indígena fue “creado” y “dotado” con la misma capacidad de razonar con la que el Dios cristiano había dado vida a todos los seres humanos. En los capítulos 1 al 22 se trata sobre las “características físicas” del territorio en el que se desenvuelve el indígena americano para comprobar que, en efecto, un buen entorno físico puede producir hombres y mujeres aptos y de razón; esto es, el fundamento natural de la racionalidad del indígena. En los capítulos 23 al 39, Las Casas considera al indígena en su “aspecto orgánico”, es decir, “[estudia] en abstracto las causas esenciales de naturaleza [que son seis; la influencia de los cielos, la disposición y calidad de las regiones; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres y, por último, la sanidad de los mantenimientos] por las cuales el hombre ‘tiene disposición y habilidad natural para los actos del entendimiento’” (I; XXXIX) y además, estudia cómo esas causas confluyen todas en el indígena para poder después discurrir sobre el grado de inteligencia en que fue colocado, no por la “mano invisible del mercado” como diría Smith, sino por Dios (I; XXXIX).

Una vez completada esta primera parte de la demostración de la racionalidad del indígena americano, Las Casas dedica los siguientes 223 capítulos a demostrar su aptitud *a posteriori*, es decir, una vez más, aquello de lo que fue capaz el indígena dado su “grado natural” de inteligencia. Utilizando el esquema tripartita aristotélico de la prudencia, Las Casas elabora largamente sobre los tres tipos de prudencia que distingue

el filósofo, a saber; 1) prudencia monástica: concerniente al régimen racional del individuo mismo; 2) prudencia doméstica o económica: aquella relativa a la administración o régimen de los asuntos familiares; y 3) prudencia política: en cuanto al régimen racional de la sociedad. De estas tres “prudencias” es a la política a la que más capítulos dedica Las Casas, abarcando un total de 216 capítulos en los que hace una revisión de la vida social de los indígenas americanos, al mismo tiempo que continuamente elabora una comparación sistemática con las naciones del llamado “Viejo Mundo” (I; XLI). Los indígenas, indica Las Casas, tienen en efecto una sociedad compuesta por las seis clases de ciudadanos que exigía Aristóteles como requisito para probar que una sociedad es temporalmente perfecta¹³. El último capítulo de la segunda parte de la demostración, el capítulo 263, termina con una sentencia de Las Casas que dice:

Muncho, pues, menos razón hay para que de los defectos y costumbres incultas y no moderadas que en estas nuestras indianas gentes halláremos, nos maravillar, y por ellas, menospreciarlas, pues no solamente munchas y aún todas las más del mundo fueron muy más perversas, irracionales y en parbidad más estragadas, y en las repúblicas [entiéndase *asuntos públicos*] y en munchas virtudes y bienes morales muy menos morigeradas y ordenadas; pero nosotros mismos en nuestros antecesores fuimos muy peores, así en la irracionalidad y confusa policía, como en vicios y costumbres brutales por toda la redondez desta nuestra España, según queda en munchas partes arriba demostrado. Y así, damos fin a este libro...”. (II; 633)

¹³ Como lo establece O’Gorman en el estudio introductorio a la *Apologética*, estas seis clases de ciudadanos son “a) labradores, que procuran los mantenimientos; b) artesanos, que se ocupan de la industria; c) guerreros, que defienden a la sociedad contra sus enemigos interiores y exteriores; d) ricos-hombres, que practican el comercio y son poseedores del capital; e) sacerdotes, que están encargados del culto a la divinidad; y f) jueces y gobernantes, que atienden la cosa pública [*república* en latín], imparten justicia y gobiernan,” (XLI).

Este último párrafo sirve como síntesis de la obra toda, y además incluye los argumentos comparativos de los que Las Casas tanto hizo uso. Queda así, finalmente, demostrada la capacidad racional del indígena americano, la cual lo hace apto, sin lugar a dudas, para recibir el evangelio. Es así como se establece que es la *racionalidad*, o el uso de la *razón*, el rasgo indiscutible de lo que conforma al ser humano, en tanto que esta sirva para y conduzca hacia el cristianismo. El *discurso indigenista* de Las Casas, la llamada “defensa de los indígenas”, necesita comprobar, utilizando todas las herramientas retóricas disponibles, que el indígena puede ser cristianizado. Es por esto que el fraile dominico elabora un largo estudio sobre el pasado indígena, más próximo en esta *ventana* que en ninguna otra, para demostrar su racionalidad; declara que su presente es uno de vejaciones, crímenes y torturas, perpetradas por los españoles, quienes se han olvidado, según el dominico, de la verdadera y única razón por la que están en América, es decir, la evangelización de las poblaciones autóctonas. Desde la perspectiva de Las Casas, el futuro de los indígenas sólo podría ser redimido si la situación actual cambiaba. De lo contrario, estarían condenados indígenas y españoles por igual; por un lado, los indígenas morirían a manos de los españoles, mientras que éstos serían juzgados severamente por Dios.

Así, en la *Apologética*, no contento con haber expuesto en 263 largos capítulos los dos argumentos que prueban la racionalidad de los indígenas, Las Casas incluyó, a manera de “Epílogo” una pequeña disertación sobre “la barbarie” dividida en cuatro capítulos. El fraile dominico comienza el capítulo 264 aclarando que su intención es la de

explicar y aclarar *qué* es propiamente un “bárbaro” y distinguir entre las cuatro clases de “bárbaros” que existen. Sobre la primera clase, Las Casas dice lo siguiente:

[T]omando el término, larga e impropriamente, por cualquier extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón, así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y la mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parecen haberse desnudado de toda naturaleza de hombres, porque bárbaro significa una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres [...] Hay otros que de tal manera se encienden y clavan con sus temosas opiniones contra los que el contrario tienen, así como cuando un pueblo se divide en diversas parcialidades siguiendo con furor y clamores sus pareceres no racionales, que parecen haber perdido todo el seso, y se tornan como estóolidos y fantochados, (II; 637).

Para esta primera definición, Las Casas utiliza, una vez más, argumentos aristotélicos y además basa su autoridad en la figura del filósofo romano Boecio (480-525). Queda así descrito el primer “bárbaro” como aquel ser humano que, temporalmente, olvida sus buenos modales y se comporta a manera de las bestias, ya sea a causa de un coraje o de una situación contraria a su favor. En esta primera definición, se da por constante que la razón existe en el “bárbaro”, pero sin embargo queda relegada a un segundo plano durante un *lapsus* mental.

En cuanto a la segunda definición, apunta el dominico:

[E]s algo más estrecha, y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente que carezcan de ejercicio y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros *secundum quid*, conviene a saber según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros, porque en lo demás pueden ser sabios polidos, y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza. (II; 638).

Es decir, que al entender de Las Casas, todas aquellas gentes que no conocieran la lengua latina, eran “bárbaras”. Sobre este punto el fraile hace una diferenciación, muestra de la relatividad cultural que sostiene gracias a su esquema comparativo, y aclara que “lo mismo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera del habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro, y también cuanto a la conversación, que no se conciertan en tractar y conversar uno con otro” (II; 638) y apunta el ejemplo de los griegos y de cómo éstos se dieron en tildar de “bárbaras” a todas aquellas naciones que no “pronunciaban bien” la lengua griega” y termina sentenciando que “desta manera no hay hombre ni nación alguna que no se de la otra cualquiera bárbara y bárbaro” (II; 638). De este modo, “estas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas, también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros, conviene a saber, por extraños” (II; 639). Así, el relativismo cultural lascasiano nos remite a considerar esta segunda definición de “barbarie” como una completamente arbitraria y dependiente del punto desde dónde se examina, resultando así en un tipo de deixis cultural.

El capítulo 265 abre con la tercera definición de “bárbaro” e indica que:

[T]omándose el término o vocablo estrecha y muy estrecha y propiamente, conviene a saber, los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación salen crueles o feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estólidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender y trocar, alquilar y conducir, hacer compañía unos vecinos con otros; los depósitos y empréstitos y los demás contratos que son *jure gentium* [el derecho de gentes] [...] y por la mayor parte

viven desparcidos por los montes, huyendo de la conversación humana, contentándose solamente con tener y traer consigo solas sus mujeres como hacen los animales, y así son las monas y gatos paulos y los otros que no son gregales. (II; 641)

Esta definición abarcaría a los hombres “silvestres”, que aún viven en condiciones nómadas y que, a diferencia del primer “bárbaro”, su condición no es *temporal*, sino que *perpetua*. Viven, como apunta Las Casas, “fantoçados” perpetuamente y no por momentos de arrebatos. Carecen de instituciones políticas y sociales, y no viven en comunidades asentadas en las cuales se practica economía alguna. Son, en todo caso, los más cercanos a los animales. La comparación con la que cierra la definición el dominico da testimonio de ello, ya que compara a este tercer “bárbaro” con “monas y gatos paulos” y “*otros* que no son gregales.” Ese *otros* es una obvia referencia a los animales a los que se parece este “bárbaro.” Estos “bárbaros”, además, son calificados de *simpliciter* [simple o absolutamente] “bárbaros”, y es más, son “extraños de aquello que es ser hombre en cuanto hombre, conviene a saber, de la *razón* del hombre y de lo que por la mayor parte se siguen y usan y es común y natural a todos los hombres, (II; 641, énfasis mío). Una vez más, aparece aquí el argumento eurocéntrico de la *razón* como el mínimo común denominador que une a toda la humanidad, la característica última y definitoria del ser humano.

Estos terceros “bárbaros” carecen, absolutamente, de ella y son, por lo tanto “cuasi bestiales”, y son producto directo de dos circunstancias, la primera *a priori*, y la segunda *a posteriori*, consecuencia de la primera: 1) “por razón de la región en que viven y aspecto del cielo que les es desfavorable y destemplada, por lo cual los hombres que en

ella nascen y viven salen bajos de entendimiento y con inclinaciones perversas para los susodichos males” (II; 642); y 2) “por la mala y envejecida y depravada costumbre en algunas tierras, de donde proviene que usando mucho tiempo en malas obras, no yéndoles la mano, hacen hábito, y así van a parar a ser cuasi irracionales y brutales, que no sean ya regibles por ley, o que si alguna tuvieran les sea insufrible” (II; 642). Para Las Casas estos “bárbaros” *simpliciter*, son aquellos a los que Aristóteles tenía en mente cuando hablaba de la “natural servidumbre” y además:

[T]ienen necesidad de quien los rija y gobierne y reduzga a vivir como hombres, por esto añade allí el Filósofo [...] que a estos tales los pueden los sabios hombres cazar o montear como a las bestias, para los atraer a que sean regidos y aprovechados, procurando el que los rigere, con su buen juicio el bien dellos, e impedir el mal que hacían a los otros, y ellos sirvan y aprovechen al sabio regente con sus fuerzas, porque la naturaleza los produjo robustos para los trabajos y necesarios usos en los ejercicio que hacer les mandare. (II; 642)

Son estas cualidades precisamente las que Las Casas había demostrado a lo largo de toda la *Apologética* de las que carecían los indígenas americanos, es decir, no pertenecían a esta categoría de “bárbaro”, y por lo tanto no se les podía ni hacer “justa guerra” ni esclavizar del modo en el que el repartimiento y la encomienda lo hacían. La *Apologética* comprobaba todo lo contrario, que el indígena americano era, en efecto, un ser humano no sólo dotado de razón, sino lo que era más importante, del todo apto para la cristiandad. Al parecer de Las Casas, este tercer tipo de “bárbaro” era el que tenía el teólogo español Ginés de Sepúlveda (1490-1573) en mente cuando, erróneamente, hablaba de los indígenas. Esta tercera categoría no desmiente la “natural servidumbre” a la que están condenados los “bárbaros”, y acepta la aristotélica noción de que “lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto,” tal y como lo planteaba Sepúlveda. Aquí, Las Casas

se limita a concordar con el teólogo cordobés sobre la sentencia aristotélica de la “natural servidumbre” de algunos seres humanos, pero difiere en cuanto a que el dominico no considera a los indígenas americanos “bárbaros”, según lo acaba de probar su estudio.

La cuarta, y última, definición de “bárbaro” es expuesta por Las Casas en el capítulo 266, y el dominico apunta que “comprende todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean” (II; 645). Así, Las Casas establece como parámetro, como vara ante la cual se mide la “barbarie” de las naciones del mundo, el cristianismo. Este argumento, por demás eurocéntrico, concibe al cristianismo como la *única* religión verdadera de entre todas las religiones a tal grado, que el ejemplo paradigmático de la civilización occidental, el pueblo romano, queda reducido ante los ojos de Las Casas como un pueblo “bárbaro” ya que carecían de la religión cristiana. No se digan ya los turcos y los moros, que de igual manera, sin importar que hayan sido gentes “políticas y concertadas en sus regimientos y modos de vivir” (II; 646), no eran miembros de la ecúmene cristiana, y por lo tanto, incuestionablemente también eran “bárbaros”. Las Casas procede a elaborar una diferenciación entre el “infiel gentil” y el “infiel a secas”, separando así el conocimiento previo del Dios cristiano, ya que mientras un “infiel a secas” es aquel que teniendo conocimiento del Dios “verdadero” decide no seguir su doctrina, el “infiel gentil” es aquel que “aún no [es] regenerado por el santo bautismo, como al principio, antes del advenimiento de Cristo, todas las naciones (sacando a los judíos) eran dejadas caer en la idolatría y en vicios que a ella se siguen, por el oculto divino juicio” (II; 647). Los indígenas americanos serán partícipes de esta

categoría de “infel gentil”, ya que el evangelio, para Las Casas, no había llegado aún a tierras americanas.¹⁴ Era, por ende, la misión divina del imperio español evangelizar América y propagar así el reino de Cristo en la tierra.

Hacia el final del capítulo 267, Las Casas por fin clasifica a los indígenas americanos de acuerdo con las definiciones del término “bárbaro” que acaba de detallar.

Dice al respecto el dominico

[E]stas gentes destas Indias no son de la primera especie, porque aquella es toda accidental y no natural, nos hablamos aquí de lo natural o de lo que es por la mayor parte, porque por natura no pueden caer tales defectos en toda una nación, porque sería gran monstruosidad en el linaje humano errando la naturaleza en que todos los hombres de una nación fuesen furiosos y fantochados, mentecaptos o ciegos de pasión [...] que cerca de los hombres no puede la naturaleza por la mayor parte errar. Pueden empero en ella caer éstos accidentalmente como los demás, haciendo las obras que los tales cometen desordenadas. Tampoco son estas naciones de la tercera especie, como es claro, porque aquestas tienen sus reinos y sus reyes, sus policías, sus repúblicas bien regidas y ordenadas, sus casas, sus haciendas, sus hogares, viven debajo de leyes y fueros y ordenanzas; tienen su ejercicio de justicia, por lo cual no son nocivas a nadie; lo que de aquellas no cabe afirmar, pues tienen todo lo contrario. *Item*, no son de los segundos de la especie cuarta [los infieles bárbaros a manera de los moros y turcos], porque éstos nunca hicieron mal ni daño a la iglesia, ni cognoscieron ni tuvieron nueva que hobiese iglesia en el mundo, ni qué gente fuesen la de los cristianos, hasta que los fuimos a *buscar*, sino que tenían sus tierras, sus provincias, sus reinos y sus reyes, de los nuestros tanto apartados quanto el mundo todo sabe, cada reino y provincia entre sí viviendo en paz”. (II; 654, énfasis mío)

Los indígenas americanos, aquellas “ovejas mansas” de las que hablaba Las Casas observan, sin embargo, un cierto grado de “barbarie” ya que el dominico los categoriza dentro de la segunda y cuarta definición del término. Pertenecen a la segunda por tres cualidades, las cuales son, según Las Casas, “la una, en cuanto carecían de letras o de

¹⁴ Esta tesis de que la evangelización de las Américas comienza con la empresa española en el siglo XVI será después refutada, como se verá, por Fray Servando Teresa de Mier en la Tercera *Ventana*.

literal locución [...] La segunda, porque son gentes humilísimas, que obedecían en extraña y admirable manera a sus reyes. La tercera, por no hablar bien nuestro lenguaje ni nos entender” (II; 654). Sin embargo, sobre este punto Las Casas escribe un dictamen de relatividad que sentencia, “pero en ésta tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos” (II; 654). Una vez más, esta especie de *deixis cultural* relativiza la diferencia entre europeos y americanos para recalcar que, después de todo, esta definición de “bárbaro” está sujeta a la subjetividad del observante.

De esta forma, el *discurso indigenista* que articula Las Casas elabora una aparente “defensa” de los indígenas americanos que tiene como fundamento la capacidad de raciocinio inherente a los seres humanos. Para el fraile dominico, entonces, la empresa de conquista y de colonización españolas no pueden ser cuestionadas, ya que son necesarias para la cristianización del “Nuevo Mundo”. Lo que puede, y debe, cuestionarse son los mecanismos, las formas, a través de las cuales los españoles llevaban a cabo dichas empresas, ya que, según Las Casas, a sus compatriotas parecía habérseles olvidado la misión principal y única del proyecto emprendido a partir de 1492; la evangelización de todos los seres humanos. Por lo tanto, el *discurso indigenista* de Las Casas participa en la construcción retórica y discursiva del pasado indígena para lograr sus fines; elabora un análisis y una consecuente condena del presente indígena y, finalmente, ofrece una prescripción para que los indígenas puedan ser redimidos. Dicha “redención”, sin embargo, no se aplica sólo a los habitantes indígenas de América, ya que como se verá, la “redención” lascasiana apunta también a la “redención” de los españoles. Esta característica del *discurso indigenista* en esta *ventana* no volverá a aparecer más

adelante. Son los *Tratados* de Las Casas en donde mejor se puede apreciar el concepto de “redención” que articuló el fraile dominico.

4. LOS *TRATADOS* LASCASIANOS Y LA *RESTITUCIÓN* FINAL.

Escritos, como apunta Manuel Giménez Fernández, durante la estancia de Las Casas en Sevilla en el año de 1552, la colección de documentos conocida como *Tratados*, fueron los únicos escritos del fraile dominico que pudieron ser impresos mientras vivía. Dichos *Tratados*, nueve en total, tratan una amplia variedad de temas, ya que se incluye entre ellos desde la afamada *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, hasta el texto que lleva por título *Aquí se contiene una disputa o controversia*, en el que se trata el asunto de la “Disputa de Valladolid”, conocido argumento entre el fraile dominico y el erudito humanista Ginés de Sepúlveda (1489-1573). Se incluyen, además, tratados sobre la bula papal de donación y sobre los posibles “remedios” para enmendar la situación de explotación en América. Sin embargo, es en dos de los *Tratados* en donde se puede apreciar mejor que en ningún otro documento el concepto de “restitución” tal como lo entiende Las Casas, así como su visión del único fin que podía y debía tener la conquista de América, es decir, la conversión al cristianismo. Ambos elementos, conversión y “restitución”, constituyen un elemento fundamental del *discurso indigenista* que articulara Las Casas.

En el *Tratado séptimo*, que lleva por título *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo*

a los indios de la Indias del mar Océano, colegidas por el obispo de Chiapa don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la orden de Sancto Domingo, el dominico propone una serie de reglas para los nuevos evangelizadores en América, “por las cuales se pudiesen guiar en el foro de la consciencia, porque a sí mismos no dañansen y a los penitentes aprovecharasen como deseaban” (II; 855). Las reglas, por lo general, van dirigidas a aquellos frailes que “oyeren confesión [...] de los que hubieren sido conquistadores en [las Indias] o hubieran tenido o tienen indios de repartimiento, o hubieren habido parte de los dineros que con indios o de indios se hubieren adquirido” (II; 857). Después de diferenciar entre los diferentes tipos de españoles que pudieran acudir a confesión, Las Casas sentencia que la única forma en que verdaderamente pueden absolver sus almas y lograr la salvación aquellos que tuvieron algo que ver con los crímenes perpetrados contra los indígenas es la de la *restitución*.

Solamente la *restitución*, podía, para Las Casas enmendar los daños cometidos injustamente contra los indígenas. Este proceso de *restitución*, debía de ser llevado a cabo después de una detallada confesión por parte de aquel español que haya cometido dichos crímenes. Las Casas también propone una lista detallada de lo que el español que se confesara debía declarar; primero, se tenían que admitir los crímenes en contra de las poblaciones nativas; se debía, además, admitir que toda la hacienda – es decir, posesiones materiales y riquezas – de dicho español no había sido traída desde España, sino que habían sido acumuladas en América, a costa de la vida de los indígenas; de tener esclavos, debían estos de ser puestos inmediatamente en libertad, y además recompensados monetariamente por los “daños” sufridos durante su cautividad;

demandaba que se revocara “cualquier testamento o codilio que haya hecho, afirmando que éste sólo quiera que sea válido y firme y que se cumpla como su última voluntad” (II; 861); y por último, el confesante debía jurar solemnemente, que guardaría y respetaría todas estas condiciones para la absolución de su alma. Y ésta era solamente la primera regla.

La segunda regla estipulaba que el confesante debía, sin restricciones de cualquier tipo, confesar sus “grandes pecados,” a saber, aquellos “ que cometió en hacer y ayudar a hacer grandes daños e males a los indios, inquietándolos, robándolos, matándolos, privándolos de sus libertades, de sus señoríos, de sus mujeres, de sus hijos y de sus otros bienes, haciendo tantas viudas, tantos huérfanos, infamándolos de que eran bestias, e de las crueldades exquisitas que en ellos hizo e ayudó a hacer, y señaladamente de la infamia e aborrecimiento que ha causado del nombre de Cristo y de su sancta fe” (II; 863). Como es evidente, Las Casas considera que todas las acciones que los españoles llevaron a cabo en América debían de ser sancionadas, no ya sólo por la justicia en Tierra, sino por la justicia divina. El fraile dominico exigía, demandaba, que los españoles primero reconocieran sus crímenes, y que después se disculparan. Cabe destacar que entre los crímenes que distingue Las Casas se encuentra de la “infamación” de la que fueron víctimas los indígenas americanos. Para Las Casas, los indígenas americanos jamás fueron bestias, como lo fueron para Sepúlveda y demás.

Es importante recalcar que para Las Casas, muchos de los crímenes cometidos en América no fueron jamás autorizados por el rey. El fraile siempre intenta deslindar las responsabilidades, y así, puede afirmar que “todos los que fueron a conquistar sabían

muy bien a lo que iban, e todos llevaban aquella intención, y así como la llevaban la cumplían e ponían por obra, e nunca jamás llevaron auctoridad del rey para hacer los males que hicieron; e aunque la llevaran no les valiera para escusarlos, hi hobo *causa legítima* para cometer las injustísimas guerras que a los indio movieron sino sola su gran ambición e insaciable cobdicia” (II; 863-5). Y es por esto que, según Las Casas, “cada uno [...] es obligado a llorar lo que todos ofendieron, y a restituir todo lo que todos robaron y tan inicuaamente adquirieron y los daños que hicieron” (II; 865). Queda así establecido que la *restitución* de la que habla el fraile dominico tiene una dimensión personal, es decir, que más allá de que España como nación, o como imperio, reconociera sus crímenes u horrores, era responsabilidad de cada español que hubiera tenido algo que ver con la destitución original el arrepentirse.

La tercera regla establecía que el confesor debía establecer el monto a ser restituido, y debía distribuir el pago apropiadamente con los injuriados, o de no estar vivos estos, “para el bien de los mismos pueblos” (II; 865). La cuarta regla proponía que la hacienda del confesante no pasaría, por ningún motivo, a manos de los descendientes de dicho confesante. Esta regla estaba basada, una vez más, en el hecho de que cualquier fortuna amasada en América no era legítima, y por lo tanto, debía ser regresada, es decir, *restituida*, a los dueños originales y legítimos, en este caso, los indígenas. La quinta regla estipulaba que el confesante se debía declarar a sí mismo sano y en pleno uso de sus facultades mentales, para que de esta manera no quedara duda sobre la legitimidad de la restitución que hacía de su hacienda. La sexta regla, en tanto, establece el carácter jurídico de esta restitución, y marca las tasas que debe de pagar el confesante

dependiendo del tamaño de su hacienda y de la cantidad de indígenas en su posesión así como las posesiones que tuviere.

En esta regla resulta interesante observar que para Las Casas, en caso de que los descendientes del penitente padecieran de necesidad, “ha de mirar el confesor que es obligado el penitente antes a padecella, aunque sea última y extrema, que nos los que robó y con su tiranía puso en aquella angustia y aprieto” (II; 871). Es decir, imitando la “Ley del Tali6n”, la pena infligida a los pueblos indígenas debe ser pagada con pena sufrida por los infractores, y en caso de que fueran los hijos o descendientes de 6stos los que sufrieran penas (econ6micas, en todo caso) tambi6n ellos deberían de sufrir de la misma manera en que sufrieron los indígenas. Son estas seis primeras reglas las que se debían aplicar, al parecer de Las Casas, a aquellos espa1oles que habían llegado a Am6rica en calidad de conquistadores. De los otros dos tipos de espa1oles que merecían ser castigados y estaban obligados a pagar *restituci6n*, hablan las siguientes reglas.

La s6ptima regla establece las pautas para los “penitentes que no hobieren sido conquistadores, sino pobladores, y hobieren tenido o tuvieren indios de reparimiento” (II; 873). Estos espa1oles, al confesarse, tambi6n debían ser obligados a *restituir* toda su hacienda y a poner el libertad, a la suma prontitud, a todos los indígenas que tuviera como esclavos. Una vez m6s, Las Casas explica que la raz6n de esta regla es “porque todas las cosas que se han hecho en todas estas Indias, as6 en la entrada de los espa1oles en cada provincia de ella como la sujeci6n y servidumbre en que pusieron estas gentes, con todos los medios y fines y todo lo dem6s que con ellas y cerca de ellas se ha hecho, ha sido contra todo derecho natural y derecho de las gentes, y tambi6n contra derecho

divino; y por tanto, es todo injusto, inicuo, tiránico y digno de todo fuego infernal, y, por consiguiente, nullo, inválido y sin algún valor y momento de derecho” (II; 873). Como es evidente, para el padre dominico la empresa española en América no era de ninguna manera legítima, y en cambio se encontraba en oposición a los derechos naturales, de gentes y divinos. Aunque Las Casas criticó fuertemente el sistema de encomienda, concibe alguna finalidad positiva del mismo. Como se ha apuntado antes, Las Casas intentó en más de una ocasión exigir que fuera abolido el sistema de encomienda en América, ya que nunca lo consideró un sistema eficiente. Para el fraile dominico, las encomiendas quizá pudieron haber funcionado si se hubiera respetado su causa final, es decir, la evangelización de los indígenas. Sin embargo, en vista de que los encomenderos no cumplían dicha misión, debían arrepentirse y liberar a todos los indígenas bajo su potestad.

La octava regla establecía la forma en la que el encomendero debía de ser tasado y exigía a este que, desde el momento de confesión en adelante, hiciera uso de todas sus habilidades disponibles para *restituir* los daños a los indígenas. Entre estas habilidades, Las Casas destaca que debería de ponerse a disposición de los curas y frailes evangelizadores y ayudar en el proceso de cristianización de los nativos. Para Las Casas, los encomenderos tenían tanta culpa como los conquistadores, ya que los primeros “[habían] sido los más inhumanos, crueles y desalmados verdugos e ministros de toda la perdición de los indios que han perecido y perecen en las minas y en los otros ordinarios trabajos” (II; 879). Condena así Las Casas dos de los aspectos de la empresa colonial; el

primero, a los conquistadores, brazo armado de la corona española; y el segundo, a los encomenderos.

Por medio de la novena regla Las Casas exigía la inmediata liberación de cualquier indígena que se hallara en estado de esclavitud. Además, demandaba que el confesante “les pida perdón [a los indígenas] de la injuria que les hizo” (II; 879). Se puede ver, entonces, que la *restitución* que propone Las Casas no es meramente económica, sino que incluye un aspecto de arrepentimiento por parte de aquellos que llevaron a cabo, en el entendimiento del fraile, crímenes en contra de la población nativa. Más aún, Las Casas exige que el arrepentimiento de los encomenderos incluya llanto, y les exhorta a que “[lloren] todos los días de su vida tan gran pecado y daño que hizo sus prójimos” (II; 881). Este aspecto moral de la *restitución* lascasiana que exige lágrimas para exculpar a los españoles, resulta interesante ya que califica de inmoral la actuación de los europeos en el continente americano. De forma aún más interesante, este aspecto del *discurso indigenista* no volverá a aparecer a lo largo de quinientos años.

En la décima regla se dicta que las mujeres esposas de los encomenderos lleven a cabo las mismas *restituciones*, y plantea el modo en el que debe llevarse a cabo. La onceava regla es sobre los mercaderes, aquellos que a través de los productos que comerciaban con los españoles ayudaron también en la empresa de conquista y colonización, y les exige que también devuelvan todas las ganancias habidas en dicho negocio, restituyendo así los daños que a causa de su profesión causaron.

La doceava y última regla ordena al confesor que disponga al penitente hacer dos promesas, la primera, “que nunca jamás vaya a conquista ni guerra contra indios, porque

por estos muchos tiempos y años nunca la habrá justa de parte de los españoles contra los indios de estas Indias del mar Océano” (II; 883), y la segunda, “que no vaya al Perú mientras estuvieren aquellos tiranos levantados contra el rey, y aunque le obedezcan, mientras están destruyendo y asolando aquellas gentes e infamando cerca dellas nuestra sancta fe” (II; 883). Todas estas reglas, pero en especial la primera y la quinta, estaban, según Las Casas, sustentadas en las leyes naturales y divinas, basadas en la obligación que tienen los seres humanos de respetar a sus prójimos sin que factores externos influyan en él, y en el derecho canónico que podía exigir que, aún a pesar de que el confesante no lo quisiera, fuera llevada a cabo la *restitución*.

El *Tratado Noveno*, titulado “Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios, colegida por el obispo fray Bartolomé de las Casas,” expone cuatro principios en los que se trata la cuestión del “dominio” y se pretende exponer, con argumentos jurídicos, el porqué de los errores cometidos durante la colonización de América.

El “Primer Principio” habla sobre el “dominio de las cosas que son inferiores al hombre”, es decir, todo aquello que fuera creado, según la doctrina cristiana, por Dios para ser aprovechado por el ser humano en su tarea de dominar al mundo. Según Las Casas, dicho dominio sobre “las cosas” inferiores al ser humano “corresponde a todos los hombres del mundo, sin exclusión de fieles o infieles, según la justicia y disposición divinas en lo común, y con arreglo al derecho natural de gentes” (II; 1255). Esto apunta a que todo lo que en el mundo fue creado por Dios, puede ser aprovechado por todos los seres humanos sin importar su calidad de “fiel” o “infiel” y por lo tanto pertenece a todos,

o visto de otra forma, no puede pertenecer a nadie en particular. Dicho dominio está avalado, según el dominico, por tres razones; primero, en cuanto a lo común, por “justicia y disposición divinas”; segundo, con arreglo al derecho natural; y por último, con arreglo de “derecho de gentes en lo particular” (II; 1235). Para demostrar el primer punto, sobre la “justicia y disposición divinas”, Las Casas utiliza pasajes bíblicos tomados del *Génesis*, el *Deuteronomio*, y los *Salmos*, en los que se establece que el ser humano fue creado por Dios para “dominar” el mundo y todo lo que en él viviere, y cómo todo lo que creó Dios en la tierra fue creado para “todos los pueblos debajo de los cielos”, sin excepción alguna ya que como apunta el Salmo 113, “Los cielos son cielos para el Señor; la tierra se la dio a los hijos de los hombres,” (II: 1235). Los versículos escogidos por Las Casas para dar autoridad a sus sentencias, tratan sobre la “propiedad privada” y en cierta forma la desmienten como fundamento teológico.

El segundo argumento que prueba el principio de Las Casas, el del derecho natural, está basado en la autoridad de Aristóteles y de Dionisio, y declara que “habiendo dispuesto la Divina Providencia que por ley natural todo lo inferior al hombre se destine al uso de éste, la consecuencia es que el hombre adquiera y tenga el dominio natural de tales cosas inferiores, y que éstas le estén subordinadas según la justicia divina” (II; 1237). Esta línea argumentativa demuestra la concepción antropocéntrica del mundo, según la cual el ser humano es “el fin de todas las cosas” y, por lo tanto, el ser humano hace uso de todas las cosas para sus propios fines. Esta visión, sin embargo, resultaría contraria a la cosmovisión indígena mesoamericana, la cual entiende la relación entre el ser humano y el mundo, no como una de dominación, sino como una de cooperación.

El tercer argumento del fraile dominico establece lo siguiente:

Todo lo creado ha sido concedido por la bondad divina o por la Divina Providencia en común a todos los hombres desde el principio mismo de éstos y en su primera institución, y se les ha dado poder y facultad para tomarlo y usar de ello. Cualquier particular ha tenido pues potestad para hacerse dueño de las cosas todas que en un principio eran comunes y para hacerlas suyas, con sólo apoderarse de ellas. Y aún más: el hecho mismo de aprehenderlas por concesión divina los ha convertido en sus propietarios, ya sea que las ocupara a su placer, si es que estaba solo, ya en virtud de un pacto o acuerdo, si ya vivía en sociedad con otros, de tal modo que en lo sucesivo las cosas referidas le fueran propias. De donde resulta que el acuerdo o pacto común o de toda la comunidad o multitud, en el cual consiste el derecho de gentes, derivado de la razón natural, introdujo y aprobó que las tierras y las cosas se dividieran y se diesen en propiedad, de tal manera que cada cual supiera qué era lo suyo y propio y se cuidase de ello, con miras a la convivencia pacífica de los hombres que habitan en común y de otras utilidades que alegan los doctores. Resulta así que desde entonces cada cual se erigió en dueño directo y particular de las cosas que en un principio eran comunes y de las que había ocupado por no pertenecer a nadie, ya por ordenación divina, ya por derecho natural, ya por acuerdo, pacto y aprobación de los hombres que entonces vivían en sociedad o que posteriormente se congregaron para convivir. Ahora bien; como un acto de justicia por el cual alguien hace suyo lo que es de otro precede al acto de justicia que consiste en dar a cada cual lo que es suyo, y como cualquier hombre se hace dueño de las cosas inferiores en virtud de la ordenación divina, de la ley natural y del derecho de gentes, según hemos demostrado, infiérese que es cosa de la justicia humana el que cualquier hombre conserve inviolablemente el dominio de sus cosas, lo cual equivale a dar a cada uno lo que es suyo. (II; 1239)

Con estos argumentos que establecen que, 1) Dios creó el mundo para todos los seres humanos; 2) todo lo creado en el mundo es para uso y abuso de los seres humanos; 3) si se tuvieron que repartir algunas de las cosas en el mundo para poder convivir, esto indica que todos los hombres tienen derecho a lo que es suyo, y nadie tiene derecho a quitárselos. Esto indica, como argumenta Las Casas, que “los infieles [léase, en este caso, indígenas] poseen con justicia el dominio de sus cosas, lo que conduce a que “no le es lícito en modo alguno a cualquier persona privada ni pública, sin legítima causa, despojar

de lo suyo a otra, y sea fiel, ya infiel, contra su voluntad, una vez que la tal persona lo había llevado para sí y convirtiéndose en su dueño” (II; 1241). Una vez establecido todo el argumento, Las Casas declara que:

A nadie le está permitido, ni siquiera a quienes ejercen autoridad pública, cometer un acto que se oponga a la justicia, por la cual cada persona es mantenida en su derecho así como tampoco violar la ley divina ni el derecho natural de gentes; y si ocultamente llevase a cabo algún despojo, cometería un hurto, delito contrario a la justicia, que a cada cual da lo suyo, en cuanto hurto es el apoderamiento y uso de lo ajeno sin ausencia de su dueño; y si lo hiciera abierta y violentamente, el delito sería de robo, que entraña una cierta fuerza y coacción, por las cuales se le priva a alguien de lo que es suyo. (II 1241)

El “Segundo Principio” del que trata Las Casas en el *Tratado IX*, es el del “dominio de un hombre sobre los otros”, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir” conocido también, como apunta el dominico, como “jurisdicción”. Las Casas establece que dicho dominio pertenece “al derecho natural y de gentes” (II 1241). Para probar dicho principio, Las Casas acude a la autoridad de Aristóteles para afirmar que dado que la “naturaleza no falla en lo necesario”, además de que es propio de la naturaleza del ser humano el ser un animal sociable, por lo tanto, “todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre, como el que haya quien presida y rija toda la sociedad, porque sin un jefe o gobernante aquella no puede subsistir” (II; 1241). Con esta argumentación, el fraile dominico establece, por derecho natural, que los líderes, llámense gobernantes o monarcas o jefes, no sólo son necesarios para el buen funcionamiento de cualquier sociedad, sino que además son “naturales” a la condición humana, es decir, que existen “jefes naturales” de los que depende dicho funcionamiento. Señala el dominico que “[c]onviene, pues, que en

toda multitud haya naturalmente algo directivo, y es por lo tanto natural que cualquier sociedad humana o vida social tenga un jefe que solicite y procure el bien común, ya que de otro modo la comunidad no se conservaría y se dispersaría,” y por consiguiente, “el dominio de un solo hombre sobre los demás, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, es de derecho natural; lo cual se confirma por el hecho de que la naturaleza produce algunos hombres aptos para gobernar” (II; 1243), mientras que al mismo tiempo existen seres humanos “desamparados de razón”, los cuales son, por naturaleza, esclavos y deben obedecer al “jefe natural”, y ser por él “dirigidos y gobernados” para poder vivir en sociedad. Para lograr estos fines, declara Las Casas, los seres humanos “eligieron por mutuo acuerdo” a un dirigente “natural” para que los rigiera. Es en este pacto entre los gobernados y el gobernante, que tiene origen “cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones; dominio que, de otro modo, hubiese sido injusto y tiránico” (II; 1245).

Según Las Casas, de este segundo principio se deriva que “[e]ntre los infieles hay también dominios y jurisdicciones sobre los hombres, en cuanto entrañan el deber de aconsejar” (II; 1247), es decir, entre los indígenas americanos también operan las mismas lógicas aristotélicas y éstos, aunque infieles, tienen sus propios gobernantes “naturales”. El dominico determina que los cargos de “caciques” y “tlatoanis”, por lo tanto, son cargos naturales que cumplen funciones de marcada importancia en el desempeño y funcionamiento de las sociedades mesoamericanas. Es por esto que declara que es necesario que “cualquier rey o jefe de una multitud tenga jurisdicción, como requisito necesario para el ejercicio del poder real o gubernativo, poder que la propia comunidad,

en la que originariamente residía, transmitió a aquellos, y desde la cual pasó [...] a los reyes o directores” (II; 1247-9). Las Casas determina así que los gobernantes indígenas, “caciques” en las islas americanas, “tlatoanis” en el valle central de México, no sólo son legítimos, sino que además cumplen un papel determinante en el buen funcionamiento de las sociedades que rigen, ya que éstas los eligieron para desempeñar sus cargos y estos rigen, supuestamente, teniendo el beneficio de las multitudes en mente. A continuación, Las Casas establece que a “ninguna persona le es lícito en modo alguno, ni tampoco públicamente, desposeer sin causa legítima a un señor o a un juez, fiel o infiel, no sujeto a otro superior, del dominio o jurisdicción que tiene o ejerce sobre sus súbditos, ni usurparles ni impedirles su ejercicio” (II; 1249). Además, constituiría un crimen, opina el dominico, que alguien le quitara la jurisdicción a dicho gobernante, y le estaría, por lo tanto, haciendo un daño a los súbditos del gobernante, ya que lo importante es que los súbditos “tengan un señor propio y natural, de su propia patria y nación, y que éste sea libre y pueda libremente gobernar a sus súbditos y mirar por la utilidad de la república” (II; 1249). Dicho dominio, sin embargo, es temporal, ya que como se verá después, el único dominio eterno es el de Dios sobre los hombres y el mundo.

El “Tercer Principio” establece que “[t]odo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios, son, o, por lo menos, se presume que son libres, si no se demuestra lo contrario” (II; 1249). Lo anterior se puede comprobar, según Las Casas:

[P]orque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres [...] y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio; y la razón es que a una criatura racional no se le

subordina a otra, como por ejemplo, un hombre a otro hombre [...] Porque la libertad es un derecho ingerido de la criatura racional, y es por eso de derecho natural [mientras que] la esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de casualidad y de la fortuna. (II; 1249-50)

Y dado que el juicio sobre “las cosas” se hace basado en lo que son en esencia y no lo que son en potencia, “no estando demostrado que alguien o algo sea siervo, nuestro juicio es favorable a su libertad y según su libertad” (II; 1251). De esta manera, se debe suponer que el ser humano es libre hasta que lo contrario sea probado, es decir, que “nadie es hombre, ni vasallo ni fiel de otro, a menos que se demuestre que esto es así, y se admite como probado por lo que debe ser” (II; 1249). Por otro lado, en cuanto a las cosas “inanimadas” se refiere, Las Casas explica que “siendo todas ellas libres originariamente, con arreglo al derecho natural primitivo, siempre lo son o se presume serlo, de no probarse que son esclavas u obligadas” (II; 1251). De esta forma, se puede inferir que todos los acuerdos a los que llegaron los seres humanos para “escoger” a un gobernante que les ayudara a procurar su bienestar, se hicieron de forma “libre” y “soberana”. Todos los males, como “la esclavitud, las guerras, los cautiverios y otras parecidas,” no se dieron “desde el origen de la criatura racional” sino que fueron apareciendo después, conforme crecía “la maldad de los hombres” (II; 1255). De este “Tercer Principio, por lo tanto, se deduce que:

Cualesquier naciones y pueblos, por infieles que sean, poseedores de tierras y de reinos independientes, en los que habitaron desde un principio, son pueblos libres y que no reconocen fuera de sí ningún superior, excepto los suyos propios, este superior o estos superiores tienen la misma plenísima potestad y los mismos derechos del príncipe supremo en sus reinos, que los que ahora posee el emperador en su imperio. (II; 255)

La cita anterior apunta, por lo tanto, a que entre los indígenas americanos, considerados “infieles” según Las Casas, existían “dominios y jurisdicciones” legítimas, creadas por seres humanos racionales y en completa libertad conforme al derecho natural. Es la característica de “libres” lo que es común y natural, apunta el dominico, a todos los hombres. De esta forma, los pueblos “son libres y sus gobernantes o reyes deben también ser libres, ya que fueron creados originariamente por acuerdo y autoridad de los pueblos” (II; 1255).

Según el “Cuarto Principio” que establece Las Casas, “[t]odo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y a gobernarla de acuerdo con su naturaleza” (II; 1257). Para probar este principio, Las Casas ofrece cinco razonamientos. El primero de ellos argumenta que siendo los seres humanos libres, se organizan a sí mismos en comunidades en tanto que hombres libres, “la consecuencia es deber ordenarse al bien y utilidad de éstos” (II; 1259). El segundo razonamiento, entonces, declara que “el fin de cada comunidad congregada es su propio bien, el cual consiste en que los gobernados sean guiados a la ejecución de lo que tienen que realizar, como remediar sus defectos, corregir sus costumbres para que sean virtuosos, y lograr, gracias a la persona que los dirige, una vida pacífica, protegida, aumentada, segura y próspera” (II; 1259). Del tercer razonamiento se infiere que “[c]ualquier parte existe a causa del todo, y el bien particular se ordena a la del todo” (II; 1259), lo que quiere decir que siendo que el “jefe” de una comunidad pertenece a la misma, dicho “jefe” ,“existe por ella y para su bien” (II; 1259), y por lo tanto debe “su autoridad y todo lo demás deben ordenarse al bien del todo y no al contrario, ya que el

bien de la gente es más divino que el de un solo hombre” (II; 1259). El cuarto razonamiento, indica que los gobernantes y reyes fueron creados por la comunidad para su beneficio, ya que todo lo que crea el hombre lo hace para su propio beneficio, o como apunta Las Casas, “[n]os valemos, en efecto, de las cosas hechas por nosotros para nosotros mismos” (II; 1259). La quinta razón, explica que “cualquier rey o jefe está obligado a orientar su gobierno hacia el bien de la multitud y a regirla por ella misma” (II; 1261), ya que siendo “justo y bueno” el régimen del que habla el dominico, los gobernantes deben ser una fuente de ayuda y no de impedimentos.

En cuanto a los “gobernantes espirituales”, es decir, los representantes y líderes escogidos por Dios para pastorear a sus ovejas, están divididos en dos categorías, una de “agentes secundarios” entre los que se encuentran todos los dirigentes espirituales, como sacerdotes, obispos, misioneros y el mismo Papa, y la segunda, el “agente supremo”, quien es Dios. Todos, según Las Casas, están subordinados a Dios, y el fin de los mismos debe ser “y a él debe tender principalmente en todas sus acciones, el lograr que la criatura racional, o sea el hombre, alcance su fin, que es Dios; y esto ocurre cuando el régimen espiritual se ordena a la salud y al bienestar de la multitud” (II; 1263). De esto sigue que todos aquellos dirigentes espirituales, incluido el Papa, conocen el fin último de los seres humanos que estableció Dios, que no es otra cosa que el que todos los seres humanos “conozcan al Ser Supremo y lo amen y gocen de él” (II; 1265), y por lo tanto, “debe moverse a obrar, es decir, a regir y gobernar espiritualmente a los hombres y mirar por sus almas con la ley y las normas divinas y a disponer y dirigir su acción, en cuanto le sea posible, de tal modo que sus súbditos, es decir, las ovejas confiadas a su custodia,

consigan el fin dispuesto y ordenado por Dios” (II; 1265). Una vez comprobado el cuarto principio, Las Casas declara que, “[c]ualquier poder temporal debe subordinarse al espiritual en lo que al fin espiritual se refiera, y conviene que aquél tome de éste las leyes y normas por medio de las cuales ordene su régimen de modo que concurra al logro de ese objetivo espiritual y a sortear cualquier escollo que pueda impedir su consecución” (II, 1267). A partir de esta sentencia, y dado que los reyes de España “recibieron” la potestad de América por parte de una bula papal, Las Casas establece lo siguiente:

Y como los reyes de España, a favor de la fe, recibieron de la Sede Apostólica el cuidado y cargo de procurar la predicación y la difusión, por todo este dilatado orbe de las Indias, de la fe católica y de la religión cristiana, lo cual ha de hacerse necesariamente por la conversión de estas gentes a Cristo, a lo cual espontáneamente y por ofrecimiento propio, aceptado por la autoridad pontificia y corroborado por sus formales preceptos, se obligaron nuestros monarcas, por lo tanto, los jefes superiores del mundo en cuestión han sido creados con miras al bienestar de sus naturales y habitantes y, en consecuencia, han contraído con Dios, con su iglesia y con las mismas gentes y pueblos la obligación de regirlos y de gobernarlos con régimen bueno y óptimo, el cual consiste, según se ha visto en el segundo razonamiento, en dirigir a estos pueblos y gentes en todo lo que han de llevar a cabo, remediando sus defectos, corrigiendo sus costumbres y garantizándoles la conservación de su vida y libertad y el dominio, estado, jurisdicción, etc. (II; 1271)

Es esta la visión de la conquista que sostiene Las Casas, y es la misma visión que nutre lo que se ha llamado la “defensa” del indígena en su *discurso indigenista*. En cuanto a lo que todo esto tiene que ver con los indígenas americanos, Las Casas establece, categóricamente, que “estas gentes indianas son por naturaleza humildísimas, muy pusilánimes y en gran manera pacíficas y mansas” (II; 1273), y que los españoles se aprovechaban de dichas cualidades y los maltrataban y oprimían. Así mismo, los reyes españoles estaban obligados a enmendar dichos vejámenes, administrando la justicia,

para poder así eliminar todos los “impedimentos exteriores” y así procurar que los indígenas “abracen de grado, libre y fácilmente la fe católica, se penetren de las buenas costumbres, y creyendo en Dios, su verdadero creador y redentor, alcancen el fin propio de la criatura racional, o sea la eterna felicidad” (II; 1273). El fraile dominico concluye el tratado declarando tajantemente que, después de todo:

[E]sta y no otra causa, es decir, la de que la fe les sea predicada a estos pueblos eficazmente, y ellos se conserven por medio de un gobierno justo y conveniente, fue lo que movió a la Sede Apostólica como razón final y sin que ninguna otra existiera de derecho, a confiar esos reinos y ese mundo a nuestros mencionados ínclitos reyes, con promulgación (según hemos dicho) de formarles decreto. Tal es el objetivo de su gobierno, y ellos así lo prometieron a la autoridad pontificia, como se ve en las bulas de la citada concesión; promesa que se convirtió en pacto, una vez que la Sede Apostólica la aceptó según derecho. (II; 1273)

Como se puede apreciar, Las Casas, en efecto y sin lugar a dudas, elabora una “defensa del indígena”. Por medio de sus escritos y toda su labor como misionero, propagandista y litigador, se dedicó a prevenir el exterminio de los indígenas americanos y a procurar que fueran tratados amablemente por los españoles.

Como se ha podido apreciar, el *discurso indigenista* que articula Las Casas ha sido estudiado como una “defensa” de lo indígena. Una defensa, quizá, paradójica en el sentido de que la obra del fraile dominico contribuyó al reconocimiento del indígena, a que se le viera y respetara en tanto que ser humano, mientras procuraba su cristianización, es decir, negar su propia epistemología mesoamericana, para imbuirse en una cosmovisión occidental con ontologías, teleologías, y teologías completamente distintas. Las Casas alegó por años la “humanidad” del indígena, y negó en todo momento su estipulada “barbarie”. Al mismo tiempo, en sus *Tratados* mantuvo que al

indígena había que restituirse lo quitado. Todo aquello de lo que había sido despojado durante la empresa de conquista, desde sus bienes materiales, sus tierras, hasta sus “formas de gobierno” y sus prácticas culturales. Por lo menos aquellas que no intercedieran con el cristianismo. Porque el indígena, opinaba Las Casas, debía ser cristianizado. Sin embargo, Las Casas se desenvolvió en una época en la que las leyes se pensaban de forma diferente. Para el fraile dominico, la razón imperial y la soberanía católica eran verdaderos marcos legales. Las Casas, por lo tanto, actuó dentro de la ley. Y procuró siempre el bienestar, y la restitución, de las comunidades indígenas. Gesto, quizá paternalista, pero que inaugura la era de la “defensa de los derechos humanos”. Así, el *discurso indigenista* de Las Casas, paternalista y legalista, recorrerá la historia del *indigenismo* en los siglos venideros.

CAPÍTULO II

Segunda Ventana: “Conciencia criolla” e *indigenismo*: alianzasimbólico-retórica con el indígena arqueológico novohispano.

[S]eguir muy deestimable mi asunto
cuando en los mexicanos emperadores, que
en la realidad subsistieron en este emporio
celebérrimo de la América, hallé sin
violencia lo que otros tuvieron necesidad de
mendigar en las fábulas

-- Carlos de Sigüenza y Góngora
Theatro de virtudes políticas.

Los que más instaban en estas quejas eran
los indios, gente la más ingrata,
desconocida, quejumbrosa e inquieta que
Dios crió, la más favorecida con privilegios
y a cuyo abrigo se arroja a iniquidades y
sinrazones, y las consigue. [...] Voy
adelante. Ellos eran, como lo he dicho, los
de mayores quejas y desvergüenzas...

-- Carlos de Sigüenza y Góngora
Alboroto y motín de los indios de México

1. INTRODUCCIÓN.

En el poema *Grandeza Mexicana* (1604) de Bernardo de Balbuena (1561-1627), se encuentra, cifrada, toda la hermosura de la Nueva España y su capital, la Ciudad de México. El poema entero, que consta de nueve capítulos y de 1,577 versos, y escrito desde un convento en Guadalajara, alejado de la Ciudad de México, describe la

monumentalidad de la naciente arquitectura citadina, sus caballos, los edificios, las profesiones que en la ciudad se practican, las ocasiones de contento, su fauna, su flora, y hasta los pintorescos personajes que en ella desenvuelven su vida. Toda la grandeza de la ciudad, incomparable en todo el mundo según Balbuena, se desplegaba en el poema. De esta manera, hablando de la ciudad de México, Balbuena declara: “Oh, tú heroica beldad, saber profundo, / que por milagro puesta a los mortales / en todo fuiste la última del mundo” (61), y más adelante “hecha está un cielo de mortales bienes / ciudad ilustre, rica y populosa” (79). Así, de forma hiperbólica, Balbuena exalta a la “ciudad de los palacios” (64).

Sin embargo, en el poema del escritor, nacido en España pero enamorado del Nuevo Mundo, aparecen muy pocas menciones del mundo indígena. Aparecen, si, menciones de la suavidad del clima americano, de la gentileza del trato del hombre nativo a esta tierra, alusiones a la barbarie en que fueron encontradas las culturas que en ella, en América, se habían desarrollado, pero nunca se le llama al indígena por su nombre; aparece sólo como espectro.

Cuando se hace mención explícita sobre los habitantes indígenas de la ciudad, en el penúltimo terceto de la obra, lo hace sólo para tildarlos de “indio[s] feo[s]” (124). “Tributarios” (124), los llama. Y dice que es gracias a su trabajo, a su esfuerzo, que las flotas españolas son capaces de ser llenadas, reconociendo así en el indígena sólo su calidad de mano de obra, y no de la de un novohispano con una posición social igual a la de la gente como el mismo Balbuena. De esta manera comenzaban las letras en la Nueva España durante el siglo XVII, guardando silencio sobre el mundo indígena del que el

proyecto colonizador necesitaba en calidad de mano de obra para la construcción de las nuevas ciudades americanas, para la extracción de metales en las minas, para la agricultura y la ganadería. Por ello, lo que el poema reconoce en el indio, el único rasgo que se le atribuye y del cual habla, es de su “instrumentalidad”, el ser mano de obra.

El objetivo de este capítulo, o *ventana*, es demostrar que dentro del contexto de lo que ha sido denominado por el crítico venezolano Mariano Picón-Salas el “Barroco de Indias”, el *discurso indigenista* sufre cambios con respecto a la versión lascasiana que merecen ser analizados.¹⁵ Para poder llevar a cabo un análisis del *discurso indigenista* dentro de esta ventana, se han escogido cuatro textos de dos escritores, ambos criollos y contemporáneos; Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695). De Sigüenza y Góngora analizaré los textos *Theatro de Virtudes Políticas* (1690) así como *Alboroto y motín de los indios de México* (1692), a través de los cuales se discutirá la problemática de la apropiación y re-semantización del pasado precolombino (*Theatro*) así como la percepción que se tiene del presente indígena (*Alboroto*). Dos loas a autos sacramentales escritas por Sor Juana, la loa a *El Divino Narciso* (1690) y la loa a *El Cetro de José* (1690), servirán para demostrar la alegorización del pasado indígena y el futuro que los miembros de la élite criolla vislumbraban para los indígenas.

¹⁵ La expresión “Barroco de Indias” fue acuñada por Mariano Picón-Salas en el libro *De la conquista a la independencia y otros estudios* (1987), que diferencia entre el época del Barroco en Europa y su contraparte en Hispanoamérica, el cual se diferenciaba, principalmente, por el uso de temas indígenas que adquiere la literatura en tierras americanas. En sus propias palabras: “En Hispanoamérica el problema [del Barroco] presenta nuevas metamorfosis, debido al aditamento de un medio más primitivo, a la influencia híbrida que en la obra cultural produce el choque de las razas y la acción violenta del trasplante”, (89).

En esta segunda *ventana*, se verá cómo el *discurso indigenista*, articulado por los criollos miembros de la élite de la “ciudad letrada”, deja de percibir el pasado indígena como un evento históricamente cercano y valorado de forma negativa para ser juzgado de forma (relativamente) positiva.¹⁶ Es decir, con el transcurso del tiempo, el pasado indígena pasa de ser una completa abominación – como lo fue en Durán o en Sahagún – para convertirse en un pasado del cual “algo” se puede aprender, como se verá en Sigüenza y Góngora. Sin embargo, el presente indígena sigue siendo visto como algo negativo, y las poblaciones indígenas son descritas continuamente por algunos letrados como “atrasadas”, “revoltosas” e inclusive tachadas de “chusma inmunda” (*Alboroto y motín* 118). Este presente indígena, al que aludieron en sus escritos tanto Carlos de Sigüenza y Góngora como Sor Juana Inés de la Cruz, no sólo puede sino que debe ser alterado por medio la continuación del evangelismo pacífico que predicara hace más de

¹⁶ El concepto de *lo criollo* ha recibido mucha atención por parte de críticos literarios tanto hispanoamericanos como angloamericanos. Para un análisis más completo sobre el tema, ver el libro *Poéticas de lo criollo* (2009), sobre todo la introducción, (pg 9-58) de Juan M. Vitulli y David M. Solodkow; *Agencias Criollas* (2000) de José Antonio Mazzotti; *Relecturas del Barroco de Indias* (1994) así como *Viaje al Silencio* (1998) de Mabel Moraña; *Creole Subjects in the Colonial Americas* (2009) de José Antonio Mazzotti con Ralph Bauer; así como *Constructing the Criollo Archive* (2000) de Anthony Higgins,

En cuanto al término “ciudad letrada”, Ángel Rama señala lo siguiente: “La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material, visible y sensible, del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada sino más agresiva y redentorista, que la rigió y condujo. Es la que creo debemos llamar la ciudad letrada, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado [...] Obviamente se trataba de funciones culturales de las estructuras de poder, cuyas bases reales podríamos elucidar, pero así no fueron concebidas ni percibidas ni así fueron vividas por sus integrantes”, (24-25).

un siglo gente como Las Casas. Así, el futuro del indígena queda inscrito de forma ambivalente dentro de la agenda de la emergencia de una *conciencia criolla*.¹⁷

Como se verá más adelante, el *discurso indigenista* articulado por los criollos letrados, efectúa una apropiación del indígena que es, al mismo tiempo simbólica – en el ámbito retórico y discursivo que se manifiesta en la producción cultural de la época - y material – por medio de la apropiación de la mano de obra indígena en la construcción de la colonia novohispana – y que puede ser entendida como un fenómeno que tiene lugar dentro de lo que ha sido llamado la *emergencia de la conciencia criolla*. Como apunta Anthony Pagden, “las elites de México habían adquirido para mediados del siglo XVII un claro sentimiento de pertenencia a una cultura que en muchos aspectos, si bien no en todos, era independiente de su ‘madre patria’” (“Identity formation” 51; mi traducción). Esta clara noción de alteridad frente a la ‘madre patria’, inculca a los criollos novohispanos la necesidad de negociar con la corona puestos de poder en la capital del virreinato. Según Jáuregui, el proyecto criollo se podría definir de la siguiente manera:

[U]n conjunto de estrategias simbólicas de disputa y negociación del poder, apoyadas en discursos de particularismos americanos, y destinadas a autorizarse e inscribirse en el orden universal teocrático y cultural del Imperio. La emergencia de una *conciencia criolla* puede ser descrita por sus gestos, antes que por sus fines, como el paso del horror a la heterogeneidad, a su apropiación simbólica y recodificación por *una parte* de la elite letrada. Sin embargo, no ocurre un reconocimiento identitario en el *Otro*. Estas aproximaciones son simbólicas,

¹⁷ Según Mabel Moraña: “El Barroco de indias se corresponde históricamente con el proceso de emergencia de la conciencia criolla en los centros virreinales desde los que se establecían los nexos económicos, políticos y culturales con el poder imperial. Los historiadores coinciden en general en que hacia 1620 aparece ya en el seno de la ciudad virreinal el complejo fenómeno cultural que conocemos como ‘criollismo’. Éste se manifiesta como ‘el nuevo régimen indiano caracterizado por un intenso protagonismo histórico del vasto conglomerado social formado por cuantos se sienten y llaman a sí mismos *criollos* en toda la extensión de las Indias’” (*Viaje al silencio* 31-2).

retrospectivas y en extremo ambivalentes; siempre en el filo trémulo de la paranoia. (*Canibalia* 209)

Por lo tanto, las negociaciones de agencias, los posicionamientos subjetivos y siempre cambiantes de los criollos durante las últimas décadas del siglo XVII no pueden ser entendidos como parte de una “conciencia proto-nacionalista hispanoamericana”, la cual no verá luz sino hasta mediados del siglo XVIII como respuesta a una modernidad cambiante. Recalquemos: la emergencia de una *conciencia criolla*, dentro de la cual se inscriben los textos de Sigüenza, Sor Juana y demás *letrados* del siglo XVII, no pretendía establecer un discurso autonomista que buscara independencia de la Corona española.¹⁸ Lo que sí se pretendía era negociar puestos de poder (eclesiástico y político) y una mayor representación en el gobierno del virreinato.¹⁹ Sin embargo, ¿qué lugar se propone que debe ocupar el indígena dentro de este nuevo proyecto? ¿Cómo se concibe al indígena? ¿Qué se espera que acontezca con él? En fin, ¿qué se dice sobre él y su mundo?

Es importante recalcar que no se propone hacer una lectura *indigenista* de los textos de Sigüenza y de Sor Juana. Dicha tarea resultaría anacrónica y, en últimas instancias, errónea, ya que el *indigenismo* como corriente literaria no se conformará como movimiento sino hasta el siglo XX. Lo que si se propone el presente estudio es explorar el modo en que se representa o se inscribe un discurso sobre *lo* indígena en la obra de los

¹⁸ Es importante recordar, como lo ha dicho Rolena Adorno, que los miembros de la *ciudad letrada* de la que hablara Rama no constituían un grupo homogéneo, ya que “el concepto de la *ciudad letrada* se refiere a un conjunto de prácticas y de mentalidades que no formaban un sólo discurso ideológico, sino que eran polivocales,” (“La ciudad letrada y los discursos coloniales” 5).

¹⁹ Para un estudio sobre la emergencia histórica del *criollismo* en Hispanoamérica, revisar el capítulo “El Criollismo” dentro de *América Hispánica 1492-1800* de Guillermo Céspedes.

letrados criollos, en aquellos momentos en los que su pluma dedicó algunas palabras al tema de lo indígena, o cuando en sus textos elevaron el mundo indígena a conceptos y alegorías. El *indigenismo*, recordemos, no es solamente una “*corriente de opinión* favorable a los indios” (Favre 9[énfasis mío]), sino, como ya lo dijo Villoro, “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena” (15). Por lo tanto, no se pretende argumentar que Sigüenza y Sor Juana son autores *indigenistas*, ni que sus textos se podrían inscribir dentro de dicha corriente literaria. Sin embargo, en los textos barrocos de Sigüenza y de Sor Juana, figuras paradigmáticas de su época, el *discurso indigenista* se asoma y es posible atribuirle algunas características.

El *discurso indigenista* dentro de esta ventana tiene como característica principal una apropiación retórica del pasado precolombino indígena que tiene como único fin servir como un argumento más a favor de la emergente *agencia criolla*.²⁰ Lo indígena, por lo tanto, aparece por medio de figuras alegóricas que sirven para dotar de legitimidad a los criollos. Este capítulo tiene como objetivo, entonces, mostrar de qué manera la alegorización de lo indígena funciona o sirve para la legitimación simbólica del poder letrado criollo. El pasado al que se hace referencia, sin embargo, es un pasado mal entendido, ya que en realidad los indígenas alegóricos y retóricos no guardan ninguna similitud con los antepasados de los indígenas verdaderos.

²⁰ El término *agencia criolla* fue propuesto por Antonio Mazzotti como opción frente a la *conciencia barroca* de Moraña. Ambos términos, sin embargo, aluden a una manifestación del ser en proceso de ser, o mejor dicho, en constante devenir.

2. INDÍGENAS ESPECTRALES EN DOS OBRAS DE CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA.

En lo que hasta el día de hoy se considera la biografía más lograda sobre el erudito e intelectual novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora* (1984) el escritor Irving Leonard lo describe como “un notable mexicano del siglo XVII [...] a cuyo inquisitivo espíritu no se cerró ningún campo de la investigación intelectual. Fue poeta, filósofo, matemático, anticuario e historiador (y no puede decirse que este catálogo de sus actividades esté completo) y en casi todo ello se destacó” (15). Nacido en la ciudad de México en 1645, en el seno de una familia noble, Sigüenza fue profesor de astrología y matemáticas en la Universidad de México y ocupó distintos cargos oficiales en la Nueva España, entre ellos el de “Cosmógrafo Real” del virreinato. Durante una época (entre 1662 y 1667) formó parte de la Compañía de Jesús, de la cual fue expulsado y a la cual nunca volvió no obstante sus esfuerzos por reintegrarse a ella. Fungió como capellán en el Hospital del Amor de Dios, entabló discusiones con importantes figuras del pensamiento de la época, y como David Brading apunta, “fue un patriota mexicano y principal exponente en la Nueva España del hermetismo cosmológico del barroco austriaco” (395-96). No obstante, Trabulse indica que si bien Sigüenza fue un autor de “intachable inspiración” (*Ciencia y Religión* 24), la “situación colonial, por un lado, y el carácter católico a ultranza, por otro, impidieron una mayor evolución del genio de Sigüenza” (*Ciencia y Religión* 25). De esta forma, ya sea que se perciba como un “genio” que no pudo desarrollar todo su intelecto, o como uno de

los mejores exponentes de la cultura barroca novohispana, Carlos de Sigüenza y Góngora dejó constancia de un *discurso indigenista* que merece ser estudiado.

Para los fines del presente estudio, sin embargo, un aspecto de su biografía que cabe resaltar es la amistad que entabló con la familia del historiador mestizo Fernando de Alva Ixtlixóchitl (¿1568?-1648), gracias a la cual pudo obtener acceso a una amplia colección de documentos sobre la historia antigua de México. Estos documentos hicieron posible que Sigüenza estudiara el pasado prehispánico a través de manuscritos escritos por indígenas y mestizos que como resultado brindaron a su obra un conocimiento íntimo de la historia del México antiguo, aunque después el mismo Sigüenza tergiversara las historias de los gobernantes que incluyera en su *Theatro de Virtudes Políticas* (1680).

No fue ésta la única obra del autor en la que se manifestó un interés por el pasado mexica; obras como *Año mexicano*, *Ciclografía mexicana*, o *Imperio chicimeco* también fueron concebidas gracias a la colección del matemático.²¹ Desgraciadamente, dichas obras nunca fueron publicadas y configuran el *corpus* de lo que Elías Trabulse ha estudiado bajo el título de *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora* (1988).

De las obras que se conocen de Sigüenza es posible afirmar, con Brading, que el intelectual novohispano “trató de dar a la imperial ciudad de México un pasado distinguido y un presente glorioso” (398). Es por eso que era importante establecer un

²¹ Estas tres obras forman parte de la “Colección de Sigüenza” y dicha colección, como apunta Trabulse, “estaba formada por invaluable códices, crónicas y manuscritos pictográficos, y sólo aludían a [las obras de Sigüenza] en la medida que estaban relacionados con dichas obras [...] No deja de ser paradójico que estas [...] obras que trataban temas prehispánicos estén perdidas, aunque no por ello fueron menos citadas durante el siglo XVIII” (*Los manuscritos perdidos* 27-8).

continuum histórico entre el grupo *criollo* y el pasado prehispánico, pasando por alto a los indios contemporáneos, legítimos herederos de los gobernantes mexicas. Sobre la actitud de Sigüenza ante los indígenas, dice Brading:

[F]ue decididamente ambigua, pues si se enorgulleció de la grandeza de Tenochtitlán, en cambio despreció al populacho nativo de su época, al que tildó de degradado y ebrio. Por la época en que escribió, no se había inventado ni siquiera el concepto de una nación mexicana que abarcara todos los abigarrados grupos étnicos y clases que habitaban la Nueva España. Sigüenza escribió como portavoz de la nación criolla y de su patria. (405)

También Douglas Cope apunta hacia esa ambivalencia de Sigüenza:

[Sigüenza] harbored a “thorough contempt for the Mexican populace”. This attitude was widely shared in upper class circles. Like a muleteer who curses and beats his beasts of burden, the elite upbraided and despised (and in fact, sometimes beat) the people who were, in the final analysis, the source of their fortunes. For the colony’s economic system, also centered on Mexico City, infused by the wealth of the northern mines and administered by the capital’s mercantile elite, ultimately depended on the labor of non-Spaniards. (11)

Como se puede apreciar, esta actitud de Sigüenza ante los indígenas vivos en comparación con los indígenas muertos no era propia del cosmógrafo oficial, sino que era una actitud compartida por muchos miembros de la *ciudad letrada* y de la clase *criolla* en general. Es así como nacieron los espectros, alegóricos y metafóricos, de los gobernantes indígenas que pinta Sigüenza. Al hablar de espectros, me refiero a la noción derridiana que entiende al espectro como una presencia fantasmal que crónicamente aparece en el texto y que puede ser interpretada como una colección de significados que han sido reprimidos o negados en los intentos por fijar significado. Así, los indígenas de los que habla Sigüenza no conforman ni cuerpos ni espíritus, sino algo entre ambos, sea pues, un espectro. Dichos espectros seguirán apareciendo a lo largo de los textos del letrado.

2.1 El *Theatro de Virtudes Políticas*.

El texto de Carlos de Sigüenza y Góngora que lleva por nombre *Theatro de Virtudes Políticas que constituyen a un príncipe* (1680), da cuenta del *discurso indigenista* y de la recodificación y re-semantización del pasado precolombino por parte del letrado criollo, así como del uso retórico y simbólico del mismo con el fin de utilizarlo como una herramienta retórica más en el arsenal de recursos del incipiente discurso criollo que buscaba continuar negociando posiciones de poder con la Corona española. Escrito con motivo de la llegada del marqués de la Laguna a la Nueva España, el *Theatro* tenía como propósito el describir y explicar el “arco triunfal” que había diseñado el propio Sigüenza para celebrar el acontecimiento. La característica principal del arco, y lo que más había sorprendido al público novohispano, sin embargo, era la inclusión de retablos en los que estaban representados los antiguos gobernantes mexicas. Si bien es cierto que el uso de imágenes prehispánicas no era algo novedoso, el uso que de ellas hacía Sigüenza fue algo que hasta el momento no tenía precedentes.

Anteriormente, las imágenes habían sido usadas como símbolos negativos, para representar la barbarie americana o el triunfo de los españoles sobre los mexicanos. Esta vez, las imágenes mostraban a “reyes” galantes, orgullosos y valientes, que, según el matemático, servirían de “modelos augustos” que el virrey pudiera emular. Así, a las “cuatro horas y un cuarto de la tarde”, del día treinta de noviembre de 1680 (231), hacía su entrada el marqués de la Laguna a la ciudad de México, y encontraba a su llegada los espectros y fantasmas de los indígenas muertos de Sigüenza. Estos indígenas, remedos de

los originales, podían haber estado ahí, como apunta Roger Bartra, para “evitar que [el] ego [del virrey] se disolviera en la extraordinaria otredad” (16) que representaba el mundo indígena americano.²² Los indígenas de Sigüenza, claro, no eran los “salvajes artificiales” que describe Bartra, sino *tlatoque* mexicas vestidos ideados a la europea.

El texto está dedicado al “excelentísimo señor don Tomás Antonio Lorenzo Manuel Manrique de la Cerda, Enríquez de Ribera Portocarrero y Cárdenas, conde de Paredes, marqués de la Laguna, comendador de la Moraleja en la Orden y Caballería de Alcántara, del consejo de su majestad, cámara y junta de guerra de Indias, su virrey lugarteniente, gobernador y capitán general de la Nueva España y presidente de la real audiencia y chancillería de ella” (167) y el mismo Sigüenza informa al público que la función principal del arco es la de presentar alegorías “en que las que en vuestra excelencia pueden servir de modelo augusto para que se reformen aquellas, se aplaudan las inmortales, con prerrogativas de heroicas” (167). De esta forma, se establece la función didáctica del arco de Sigüenza, que consiste en mostrar al virrey una serie de imágenes, representaciones, alegorías de las “virtudes” que todo gobernante debiera encarnar, encarnadas en los antiguos gobernantes mexicanos. Según Anna More:

It is clear from Sigüenza’s remarks that the fusion of local history and viceregal governance in the emblems of the Mexica kings, if unwieldy and enigmatic, is nonetheless the only foundation of governance that will respond to the dual demands placed on local citizens. Sigüenza’s [arch] further indicates that the

²² En palabras de Bartra mismo, “Parecía como si los europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el Otro – su *alter ego* – siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba. El simulacro, el teatro, el juego del salvajismo – de un salvajismo artificial – evitaba que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados” (17-18).

future governance of New Spain depends on recuperating the history of its ‘origins’. Indeed, the emblems are an allegorical form of history that will collapse the time of patria into one figure: the ‘perfect praise’ that ‘describes the origins of a thing, narrates the present form, and shows future events’. The arch as a whole, therefore, becomes a cipher for the foundation of good governance by providing a link between origin and future. (117)

Una vez establecida la función didáctica del arco, era importante que se escogiera el tema. Antiguamente, aclara Sigüenza, los arcos triunfales, aquellos que “ha erigido la Europa e imitado la América” (169), se utilizaban para honrar a todos aquellos que habían dado gloria a la patria, ya sea sojuzgando naciones bárbaras, o derramando su sangre en el intento. También, aclara el matemático, era costumbre en la Antigüedad que los muros de la ciudad quedaran franqueadas por puertas, las cuales se decoraban con retablos en los cuales se grababan las “virtudes heroicas de los mayores” ya que, “depuesto allí todo lo que con ellas no conviniera, entren al ejercicio de la autoridad y del mando adornados de cuantas perfecciones se les proponen para ejemplar del gobierno” (171). De esta manera, el “arco” de Sigüenza cumplía las dos funciones; primero, celebraba la entrada del Marqués de la Laguna a la Ciudad de México, y segundo, presentaba retablos en los que se incluían alegorías de virtudes – como la templanza, la mansedumbre, la clemencia y la prudencia – que el Marqués debía encarnar.

Una vez establecido el porqué del “arco”, faltaba explicar el porqué del tema que había elegido. A diferencia de otros arcos triunfales – como el que diseñó Sor Juana bajo encargo de la catedral, y del que da cuenta en su *Neptuno Alegórico* (1680) – el arco de Sigüenza no tomaba sus fábulas de las clásicas enseñanzas romanas o griegas. El arco del cosmógrafo oficial representaba, alegorizaba, las virtudes que debía encarnar el Marqués

de la Laguna en las personas de los antiguos gobernantes mexicanos. Dice sobre esto

Sigüenza:

Y si era destino de la fortuna el que en alguna ocasión renaciesen los mexicanos monarcas de entre las cenizas en que los tiene el olvido, para que como fénixes de Occidente los inmortalizase la fama, nunca mejor pudieron obtenerlo que en la presente, por haber de ser vuestra excelencia quien les infundiese el espíritu, como otras veces lo ha hecho si real y excelentísima casa con las que ilustran la Europa. (167-68)

Así invocaba Sigüenza a los antiguos mexicanos a que renaciesen como *fénixes de Occidente*. Para el cosmógrafo, era de mayor importancia que las figuras que aparecieran en el arco fueran las de los antiguos mexicanos y no otras, ya que si bien en Roma se celebraba a los monarcas con figuras tomadas de la historia romana, en la Nueva España se debían de emplear figuras autóctonas. Dice Sigüenza, “si era el intento proponer para la imitación de ejemplares, era agraviar a la patria mendigar extranjeros héroes de quienes aprendiesen los romanos a ejercitar las virtudes, y más cuando sobran preceptos para asentar la política aun entre las gentes que se reputan por bárbaras” (174). Y continúa con citas cultas, diciendo, “El amor hermoso de la virtud no debe ser buscado en modelos extraños; la alabanza doméstica mueva los ánimos, y es mucho mejor conocer los triunfos en casa” (174), cita que toma de Papin. Y tomando una cita de Paulino, habla de por qué escogió a los “antiguos mexicanos” como émulos, o mejor dicho, como imágenes a las que el virrey debería de emular; “seguir muy desestimable mi asunto cuando en los mexicanos emperadores, que en la realidad subsistieron en este emporio celeberrimo de la América, hallé sin violencia lo que otros tuvieron necesidad de mendigar en las fábulas” (175). Se puede apreciar aquí, sin lugar a dudas, que lo que

Sigüenza persigue es “levantar de sus tumbas” a los antiguos gobernantes mexicas; el interés del matemático por el pasado prehispánico es claro. Este uso, sin embargo, servirá sólo para enaltecer a la élite criolla y al mismo letrado, ya que los indígenas vivos seguirán sin despertar en él esta misma adulación. Lo cual no quiere decir, de ninguna manera, que lo indígenas vivos, los contemporáneos de Sigüenza y Góngora, no le importen al matemático. Muy al contrario, le interesan en tanto a que son, como se verá más adelante, “revoltosos”, porque no logran ajustarse a un modelo clásico, por “salvajes” a los cuales se debe domesticar, porque representan la clave fallida de un presente problemático que no puede explicar el “esplendor” del pasado que el matemático pretende rescatar y alegorizar. Los indígenas del presente, representan, en otras palabras, el opuesto jánico de los indígenas estilizados de Sigüenza, aquello que sustrae a la “gloria” del pasado. Ellos representan, para Sigüenza, todas las virtudes que las alegorías manifiestan. Son, pues, sucios, revoltosos, mentirosos, ladrones, en fin, todo aquello, las “anti-virtudes” que ningún príncipe debería encarnar.

Es posible deducir que el tema de la precisión o de la exactitud de las representaciones que hiciera Sigüenza de los antiguos mexicanos tiene que ver más con cuestiones de familiaridad y de trasplantes de modelos clásicos, que con asuntos de “representaciones fidedignas”. Después de todo, un rasgo fundamental del *discurso indigenista* es precisamente su falta de preocupación por una “representación real” o “fidedigna” de todo lo relacionado con lo indígena. Además, cabe recordar que, como apunta David Solodkow, la “representación”, ese “volver a presentar” “opera estratégicamente para crear modos de intervención material sobre el indígena y su

territorio” (50). De esta forma, no importan entonces “la verdad” o “la realidad”, ya que el *discurso indigenista* crea aquello que Foucault llama “régimenes de verdad”.²³

Al final del segundo “Preludio”, Sigüenza parece escuchar con anticipación las críticas de sus compañeros letrados (criollos también, por supuesto) y declara que “siendo mi fin hacer alarde de las virtudes imperiales para que sirvan de ejemplo, fue necesario insistir en ello, sin divertirme a lo que nada importa” (175). Esto resulta de gran importancia, ya que Sigüenza advierte, desde ahora, que quizá sus representaciones y los fundamentos en los que estas se basan no son del todo históricamente precisos. Puede ser que exista quien lo tache de “mentiroso” al hablar de las virtudes de los “emperadores” mexicas. Dice el matemático, “Confieso con ingenuidad, después de lo que aquí he descurrido, ser verdaderísima la aserción de Horacio [...] ‘Engañan a cada quien sus escritos, mas llegando al oído, como hijos aún deformes, deleitan. Así también los escritores inconvenientes acarician sus escritos’ (175). Sigüenza se apoya así en la autoridad de Horacio (65 a.c.–27 a.c.) , para decir que las representaciones que está por describir, son “hijos deformes”, que poco tienen que ver con cualquier realidad histórica y que cumplen, después de todo, una doble función al deleitar y al ser didácticas. Es importante aquí destacar la función de la “deformidad”, ya que el *ojo imperial* observa, y lo que su mirada registra es deformidad, es decir, una variante de la “norma” o “forma” que no se apega a lo “normal”. Existe, por lo tanto, en Sigüenza una conciencia clara de

²³ Según Foucault: “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su *política general de verdad*: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero”. (187)

la apropiación de *un* pasado indígena que le es útil, haciendo a un lado *el* pasado indígena real que no le convendría exaltar. De esta forma el *discurso indigenista* de Sigüenza re-semantiza, conscientemente, el pasado indígena para cumplir sus propios propósitos, lo que quiere decir que dota de un significado alterno – en este caso, la formas clásicas de occidente en cuanto a virtudes y nociones de gobierno – un conjunto de imágenes y una narrativa ya existente, es decir, el pasado indígena americano.

En el tercer “Preludio”, Sigüenza continúa su labor de reapropiación del pasado indígena y su consiguiente re-semantización para establecer un *continuum* entre el pasado indígena precolombino y el presente criollo. En esta sección, el matemático esboza una genealogía de los indígenas mexicanos y establece un parentesco entre Egipto y México, y más aún, designa a Neptuno, al Neptuno romano, como el “progenitor de los indios americanos” (177). A través de una larga y tediosa serie de analogías – “Misraím engendró a Ludim y a Ananim y a Labim y a Neftium” (177), y si Neftium es un anagrama de Neptuno, luego Misraím engendró a Neptuno – y correspondencias – Neftium viene del verbo *niphatch* “cuya raíz es el verbo activo *phatch*, ‘abrir’ y no como quiera, sino con violencia, ruido y estrago, y que esto le convenga a Neptuno se hace evidente, pues una de las propiedades que le atribuyen es estremecer con temblores la tierra abriéndole bocas” (177-78) – así como de reinterpretaciones de nombres – Misraím siempre estuvo acompañado de Heber, “conque de uno y otro se dijo Isis [...] luego, si Isis es la misma sabiduría de Misraím, [...] habrá de ser Neptuno hijo de Isis” (178) –, Sigüenza llega a la conclusión de que, siguiendo las afirmaciones de Alejo Venegas y fray Gregorio García, los cartagineses en efecto poblaron las Indias, y siendo Neptuno

“autor de los africanos cartagineses, infiérese el que mediatamente lo sería de esos indios occidentales” (179). Según algunos estudiosos de Sigüenza, como Brading o Irving, además de Moore y Mayer, el propósito doble de este preludio era, por un lado, elaborar una crítica “velada” a Sor Juana Inés de la Cruz, quien en su propio “arco triunfal” había escogido la figura de Neptuno como alegoría del mismo marqués de la Laguna, llevando a cabo el mismo gesto de “mendigar fábulas extranjeras” (174) que anteriormente criticaba Sigüenza, mientras que por otro lado, servía esta genealogía para establecer un *continuum* histórico que ligaba *de facto* al Viejo y al Nuevo Mundo.

Pero este “Preludio” también expone la actitud ambivalente o paradójica del cosmógrafo oficial ante los indígenas que supuestamente alaba. Después de “demostrar” la relación entre egipcios (cartagineses) y mexicanos, Sigüenza confiesa que “jamás [le] han agradado estos navegantes cartagineses o africanos por varias razones” (179), razones las cuales no va a discutir por no ser éste texto el lugar para hacerlo. Este “disgusto” que siente hacia los cartagineses se desplaza, entonces, hacia los indígenas mexicanos, y explica:

[S]e verá cuánto más se ajustan [los africanos] a los miserables indios que a los españoles, y si algunos en particular a los de México, gente arrancada de sus pueblos, por ser los más extraños de su provincia, gente despedazada por defender su patria y hecha pedazos por su pobreza, pueblo terrible en el sufrir y después del cual no se hallará otro tan paciente en el padecer, gente que siempre aguarda el remedio de sus miserias y siempre se halla pisada de todos, cuya tierra padece trabajos en repetidas inundaciones. (180)

Es importante recalcar aquí los adjetivos que utiliza Sigüenza para describir a los indígenas, de quienes también desprecia su escritura cuando dice, “no hablo de la explicación de los caracteres o jeroglíficos mexicanos, que algunos tendrán por

trivialidad despreciable y, por el consiguiente, indigno objeto de sus estudios sublimes, porque ellos juzgan se verifica ‘el águila no caza moscas’ de los antiguos” (181).²⁴

Continúa acertando la relación entre egipcios y mexicanos, y asegura que “se corrobora con lo común de los trajes y sacrificios, forma del año y disposición de su calendario, modo de expresar sus conceptos por jeroglíficos y por símbolos, fábrica de sus templos, gobierno político y otras cosas” (181), información que toma del *Oedipo Egyptiacus* (1652-54) de Athanasio Kircher (1602-1680). Aquí, la pluma de Sigüenza da otro giro y toma otro aire, ya que comienza a declarar que, después de todo, es probable que existieran bastantes errores de interpretación por parte de Kircher, lo que sin embargo no era culpa del jesuita alemán, “pues es cierto que en aquellas partes tan poco cruzadas de nuestra nación criolla le faltaría quien le diese alguna noticia o le ministrase luces eruditas para disolver las que él juzgara tinieblas. El defecto es nuestro, pues cuando todos nos preciamos de tan amantes de nuestras patrias, lo que de ellas se sabe se debe a extranjeras plumas” (181). Y sobre la escritura nahua, la misma que Sigüenza desprecia y no pretende tratar de entender, declara que es “vergüenza nacional de la naciente nación criolla” que un inglés como Samuel Purchas (1577?-1626) se haya encargado de esa empresa. Y al final del “Preludio”, en pleno delirio escritural, afirma, con el docto

²⁴ Según Gordon Brotherson: “El concepto de literatura del Cuarto Mundo se ha visto especialmente fragmentado al imponérsele las concepciones importadas del medio literario. Por principio de cuentas, los estériles pronunciamientos occidentales sobre lo que constituye o no la escritura y la categórica división binaria que separa lo oral de lo escrito han resultado particularmente inadecuados para aplicarse a la riqueza de los medios literarios de la América indígena [...] como resultado de lo anterior, se han ignorado categorías enteras de representación, junto con maneras de configurar el tiempo y el espacio que justifican la colocación y enumeración de cada detalle. Al usar estos lenguajes, el visual y el verbal, podría decirse que el texto puede construir el mundo tal como se construye a sí mismo, de manera que su autodefinición u ontología corrobore la autodeterminación política” (24-5)

[Antonio de la] Calancha (1584-1684) que “con estos párrafos les he pagado a los indios la patria que nos dieron, y en que tantos favores nos hace el Cielo y nos tribuna la tierra” (183). ¿Cómo, entonces, compaginar esta actitud de Sigüenza hacia los indígenas americanos? ¿Cómo entender que se inclina a querer exaltar el pasado prehispánico de los indígenas mexicanos mientras que los mismos, e incluyendo el propio pasado, parecen, cuando menos, disgustarle? Esta actitud debe ser entendida como parte de la ambivalencia de la *conciencia criolla* y de los miembros de la élite letrada que sufrían por encontrar un lugar respetable dentro de la sociedad novohispana.

El resto del texto explica propiamente el “arco triunfal” tal y como fue diseñado por Sigüenza. En la primera parte, titulada “Propone el todo del arco o portada triunfal que se describe” (184), el cosmógrafo habla de las propiedades físicas del arco, del proceso de su construcción, de su ubicación en la ciudad, de la llegada del marqués de la Laguna, de las citas (y su explicación) que lo adornaban, etc. Discurre largamente sobre la necesidad de “pintar” a los antiguos gobernantes mexicanos y de utilizar “jeroglíficos” mexicas, es decir, de alegorizarlos, para poder manifestar “las virtudes más primorosas de los mexicanos emperadores” (188), mostrando una vez más esa ambivalencia característica del *criollo* que por un lado desprecia al indígena mientras que por el otro pretende exaltarlo.

En la segunda parte, que lleva por título “Razón de lo que contiene el principal tablero de la fachada norte” (189), Sigüenza comienza la descripción de los tableros en sí y los explica. Detalla la representación en la parte superior del “arco” de la ciudad de México, que es encarnada “por una india con traje propio y con corona murada, recostada

en un nopal, que es su divisa o primitivas armas” (190); describe los dibujos del Sol y de la Luna y explica su significado; defiende su decisión de equiparar al marqués de la Laguna y a su esposa con Mercurio y Venus; justifica el uso que hace de citas bíblicas; y da paso a la descripción de los retablos que contenían las imágenes de los gobernantes indígenas “desde Acamapich hasta Cuauhtémoc, a quienes no tanto para llenar el número de tableros cuanto por dignamente merecedor del elogio acompañó Huitzilopochtli, que fue el que los condujo de su patria, hasta ahora incógnita, a estas provincias que llamó la antigüedad Anáhuac” (187). La apropiación y re-semantización que logra en este punto de la figura de Huitzilopochtli merece un análisis detenido.

Como se había apuntado con anterioridad, el *discurso indigenista* dentro de esta ventana dota de significados nuevos, es decir, re-semantiza, las antiguas figuras, deidades y conceptos indígenas. Se los apropia y los reconfigura para que estos puedan servir a los propósitos de la élite criolla. Antes de Sigüenza, la figura del dios mexicano Huitzilopochtli había sido objeto de estudio, de indignación, de condena, e inclusive había servido como prueba de la obra de Satanás en el mal llamado Nuevo Mundo.²⁵ Huitzilopochtli había sido entendido y descrito, antes que todo, como un *dios*. Y no sólo cualquier dios, sino el dios principal de los mexicanos, quien les había guiado desde las cavernas de Chicomostoc hasta la tierra prometida de Aztlán, donde los antiguos

²⁵ Según Boone: “It thus comes as something of a surprise to discover that most of the descriptions of Huitzilopochtli’s fall basically into only two traditions or families: one associated with the Dominican friar Diego Durán and the other associated with the conquerors Hernando Cortés, Andrés de Tapia, and Bernal Díaz del Castillo. Of those friars in the first wave of mendicant ethnographers, Bernardino de Sahagún does not describe the permanent image in the Templo Mayor, nor does Motolinía or Andrés de Olmos in extant writings” (43).

mexicanos hicieron su casa (Boone 55). Sigüenza tilda de “caudillo y conductor de los mexicanos” a Huitzilopochtli y dice que su empresa, la de servir de guía a los antiguos mexicanos en su ruta al lago de Texcoco, fue “tan estimada de su barbaridad ignorante que no supieron pagarla sino con la apoteosis con que después de su muerte lo veneraron por Dios” (195). Error, entonces, de los mexicas y no de Sigüenza, ya que si bien escritores como Antonio de Herrera (1549-1626) en la *Historia General de las Indias Occidentales* (1601-1615), José de Acosta (1540-1600) en la *Historia Natural y Moral de ellas* (1590), Henrico Martínez (1560-1632) en su *Repertorio de los Tiempos* (1606), y Fray Gregorio García (1556-1627) en el *Origen de los Indios* (1607), entre otros, habían hablado de Huitzilopochtli y lo habían calificado de *dios*, habían sido mal informados.²⁶

Así, los once gobernantes mexicas (más Huitzilopochtli) aparecen uno por uno mostrando las virtudes de su carácter de las que algo puede aprender el marqués de la Laguna. De Huitzilopochtli, entonces, se puede aprender a ser buen “conductor y caudillo”; de Acampich, primer rey mexica, la esperanza; de Huitzilihuitl, la “mansedumbre y clemencia” (205); de Itzcohuatl, la prudencia; de Axayacatzin, la fortaleza; de Ahuitzotl, el consejo, y así sucesivamente. Como han notado críticos como Pagden (*Spanish Imperialism*), las virtudes de las que habla Sigüenza no son

²⁶ Además de los ya citados, escritores como Fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio Benavente “Motolinía”, y fray Andrés de Olmos, también dedicaron estudios a Huitzilopochtli. Una de las descripciones que realiza Durán en su *Historia de las indas de Nueva España e islas de la Tierra firme* (1867-1880) sobre las fiestas en nombre de esta deidad mexica pone de relieve el aspecto satánico asociado con Huitzilopochtli: “La fiesta más celebrada y más solemne de toda esta tierra, y en particular de los tezcucanos y mexicanos fue la del ídolo llamado Huitzilopochtli. En la cual fiesta habrá mucho que notar, por haber una mezcla de ceremonias tan diversas, que unas acuden a nuestra religión cristiana, y otras, a la de la ley vieja, y otras endemoniadas y satánicas, inventadas por ellos” (I:17).

necesariamente propias de los sistemas de valores mesoamericanos, sino que son un *translatio* de virtudes y valores occidentales con las que el matemático viste a los gobernantes mexicas. Después de todo, como se había apuntado anteriormente, no era el propósito de Sigüenza representar el pasado precortesiano fielmente, lo que era importante era usar simbología y nombres nahuas para establecer un *continuum* entre la historia de la Nueva España y la elite criolla.

Las figuras de los gobernantes mexicas no causaron, según explica Lorente Medina, mucho revuelo. De hecho, parece que el “arco” fue criticado en solo dos aspectos; el primero, en la elección que había hecho Sigüenza de representar a “príncipes bárbaros” que “contradecían implícitamente el axioma esencial” del arco; y el segundo, el uso que de las Sagradas Escrituras había hecho el cosmógrafo oficial “para la confección de los lemas de sus empresas” (Lorente 20-1). El miedo a enfrentar a una institución como el Cabildo, que había encargado el arco a Sigüenza, no permitió que las críticas llegaran a más. Es precisamente este (no)efecto que tuvo el arco de Sigüenza lo que demuestra una nueva articulación del *discurso indigenista*. La ausencia de recriminaciones fuertes o de posibles castigos hacia Sigüenza nos indica que el indígena se percibe, desde ahora, de manera diferente. Ya no son los tiempos de *La grandeza mexicana* de Balbuena, en los que el indígena aparecía como ausencia dentro de las “letras humanas”. Como apunta Jacques Lafaye:

El indio que vemos renacer bajo la pluma de don Carlos en 1680 ya no es el de Sahagún y el de Motolinía, alma que salvar y también hombre que instruir y al que temer. El indio de Sigüenza y Góngora es un indio muerto; incluso podemos decir que la obra de don Carlos es la comprobación del deceso del imperio mexicano. Si al paso de un virrey pueden alzarse las imágenes de los emperadores

de Anáhuac, es porque esos gigantes ya no dan miedo; han ido a juntarse con los moros exhibidos en las fiestas españolas de ‘moros y cristianos’. Se había abierto una nueva era, en la cual el pasado indígena y sus creencias habían perdido toda capacidad subversiva en México; la plaza estaba franca para que en ella se diera un proceso de mitificación del pasado indígena”. (119-20)

El indio vivo, sin embargo, todavía plantea problemas para el grupo *criollo* y para la *ciudad letrada*. El espectro del indígena no siempre es visto favorablemente. A veces, todavía acecha el orden colonial y su mera presencia infunde terror en las clases altas que ostentan el poder. El indígena alborotado o amotinado, todavía presenta problemas, y el espectro simbólico y alegórico del pasado funciona como un terror latente que, a un mismo tiempo, fascina y atemoriza a la ciudad letrada.

2.2. Alboroto y motín de los indios.

El texto de Carlos de Sigüenza y Góngora que lleva por nombre *Alboroto y motín de los indios de México* (1690), puede servir como ilustración de la forma en la que el *discurso indigenista* en esta segunda *ventana* conceptualiza el presente indígena, lo valoriza de forma negativa y funciona además en contraposición con la figura del indígena espectral del arco triunfal. Ya no se encuentran aquí magníficos relatos del pasado precolombino, ni se habla de las virtudes que se pueden aprender de los antiguos “gobernantes”. En este escrito, aparecen los indígenas como una amenaza al orden y al gobierno de la ciudad de México, una amenaza viva que debe ser contenida. Es precisamente esta cualidad del *discurso indigenista* en esta segunda *ventana* que llama

más la atención; la actitud, jánica, hacia el indígena que por un lado establece alianzas alegórico-retóricas con su pasado, y por el otro le teme y lo desprecia en su presente.

Algunos de los críticos que han estudiado este texto de Sigüenza, como Rosa Feijoo (1965), Mabel Moraña (2008), José Rabasa (2002) y Kathleen Ross (1988), han resaltado diversos aspectos de la obra; Feijoo, por ejemplo, enfatizó las “causas y efectos” (656) del tumulto en sí, sin enfocarse en los eventos tal y como los describía Sigüenza; Moraña, por su parte, propone realizar una “lectura a contrapelo de las formas estéticas e historiográficas del periodo” para brindar una nueva “aproximación [...] a [las] dinámicas sociales” de los letrados coloniales en la Nueva España (162); mientras que Kathleen Ross estudia el texto como parte de un momento específico en una genealogía de la literatura colonial mexicana (181). A su vez, Anna More sitúa el texto de Sigüenza dentro de la tradición foucaultiana de la “contrahistoria”,²⁷ y sobre éste punto declara:

Sigüenza presents the riot not merely as a reversal of the contractual version of Spanish sovereignty but as a fight over the occupation of urban space that pitted an elite identified by its Spanish descent against an alliance of the city’s casta and indigenous subjects. If he paints the riot in a particularly excessive discourse, it is to convince the Spanish court that the protection of the viceroyalty from internal and external attacks depends on the perception and disarticulation of this interethnic alliance. The necessity of a Creole citizenry armed with knowledge of local conditions in turn reoriented notions of citizenship beyond the language of

²⁷ Sobre el concepto de la “contrahistoria”, Foucault apunta: “far from being a ritual inherent in the exercise, deployment, and reinforcement of power, it is not only a critique of power, but also an attack on it and a demand. Power is unjust not because it has forfeited its noblest examples, but quite simply because it does not belong to us. In one sense, it can be said that this new history, like the old, is indeed an attempt to speak of a right that survives the vicissitudes of time. But its goal is not to establish the great, long jurisprudence of a power that has always retained its rights, or to demonstrate that the power is where it is, and that it has always been where it is now. It is to demand rights that have not been recognized, or in other words, to declare way by declaring rights” (*Society* 300-1).

obligation, loyalty, and obedience. Governance, in Sigüenza's argument, depended not on the benevolence of the pastorate or the king as *pater familias*, but on the possession and interpretation of a local archive that could root out and neutralize a new plebeian politics. (163-4)

Asimismo, José Rabasa estudia "how the pre-Columbian past has been collected in different moments in Mexican history and what has been the relationship between these forms of knowledge and policies towards Indians" ("Pre-Columbian Past" 51). Además, Rabasa estudia el momento del texto en el que Sigüenza descubre las figurillas de barro prehispánicas, y sobre esto explica:

Sigüenza belongs to a [...] fully consolidated intellectual elite that takes as a given – as a natural order – the subalternity of the Indian population; his commendation of the remains of an indigenous nobility strikes me as paternalistic. Sigüenza collects pre-Columbian artifacts and early histories as an end in itself. He is an antiquarian in the strict sense of the word – the preservation of old documents informs his will to collect the past. It is the pre-Columbian past as the antiquity of New Spain that fascinates Sigüenza, and not its significance to his contemporary Indians, who are, moreover, perceived as an unruly mass with no (positive) resemblance to the ancient grandeur. But recollecting the past also enables him to decipher idolatrous and magical practices, as well as the significance Indians gave to specific locations within the city. Beyond the archival Spanish written sources, these places of memory testify to living indigenous oral histories. (73)

Como se puede apreciar, entonces, para Rabasa la actitud de Sigüenza es también problemática, ya que si, por un lado, se interesa por el pasado indígena – como se demostró en la sección pasada – los indígenas contemporáneos despiertan en él un sentimiento de desprecio – como se demostrará más adelante. Este rasgo de la actitud ambivalente de Sigüenza es desmentido por Roberto Moreno de los Arcos en su "Prólogo" a una edición de *Theatro de Vitrudes*... Según Moreno, se debe considerar que

“en Sigüenza no hay ni podía haber la noción de *indio* como se tiene en la actualidad después de la Revolución Mexicana”, (xliii) y más aún:

Para el sabio criollo no existe la idea esencialista del indio, magnificada y estereotipada por la corriente indigenista, sino la idea – que era real en su tiempo – de que había *indios* distintos. Distinguía claramente, por ejemplo, los indios “bárbaros” de los indios cristianos [...] Distinguía, también, entre los indios de Santiago Tlatelolco y los de México-Tenochtitlán [...] Distinguía, por último, y esto es lo importante, entre los “indios plebeyos” y aquellos que “conservaban algo de nobleza antigua”[...] En suma, los sucesos que tanto horrorizaron a Sigüenza fueron producidos, entre otros, por indios, pero no en cuanto tales sino en cuanto *plebe*. Es cierto que sostiene que la parte india de la plebe guardaba rencor a los españoles por la conquista, pero también es cierto que nadie ha acusado de antiespañol o antiafricano a Sigüenza por lo que dijo al describir la plebe urbana que se sublevó [...] En toda la carta queda claro que se refiere a la plebe como la causante del grave alboroto. Por esto, a mi modo de ver no existe contradicción alguna entre los textos de 1680 y 1692. Se trata de una visión política de su época. En el reino o “república” como también lo llama nuestro autor existe un *príncipe* que, para su tiempo es el virrey y en la época antigua eran los reyes del mexicano imperio. Había además los cuerpos de la república, los distintos “estados”, nobleza, clero, gremio, corporaciones. Y existía como en todo el mundo la ínfima plebe, llena de vicios y defectos [...] Lo importante es que Sigüenza al atribuir determinadas virtudes a los reyes aztecas, así sea tan sólo como un refinamiento barraco, los *asume* como algo clásico y reconoce un *orden político* en el México antiguo. Cuando sobre la sociedad de su tiempo incorpora a los indios a la plebe que existe en toda república los *asume* también como algo propio. (xliii-xlv)

La actitud de Sigüenza ante los indígenas “reales” de su época comparada con la actitud hacia los indígenas “alegóricos” de su arco triunfal, por lo tanto, ¿resulta extraña, como apunta Rabasa? O, en cambio, ¿se explica como producto de una época en la que no se tenía una idea “esencialista” del y lo indígena? ¿De una época en la que se pensaba todavía en los “indios civilizados” – los estudiantes de Santiago de Tlatelolco – y los “indios bárbaros” que se alzaban de vez en cuando para perturbar a la ciudad letrada? A continuación, intentaré responder a éste cuestionamiento.

El escrito es una carta que fue publicada por primera vez por Irving Leonard en 1932, y que está dirigida a don Andrés de Pez.²⁸ El propósito de la carta es relatar los acontecimientos que tuvieron lugar antes, durante y después del motín de 1692, en el que indígenas de la Ciudad de México se “amotinaron” y prendieron fuego al palacio en el que creían se encontraba el virrey.

Sigüenza comienza la carta exaltando los logros del Conde de Galve,²⁹ virrey de la Nueva España durante esos años, y habla de cómo pudo librar las costas mexicanas de piratas, de la pacificación que logró en los territorios al norte del país, de la limpieza que hizo del mar del sur, el número de parroquias que fueron edificadas, de los enfrentamientos que hubo con los franceses y del peligro que éstos representaban, de los misioneros franciscanos que fueron enviados al norte para evangelizar, etc. Se puede apreciar la noción de dominio imperial que se le atribuía al virrey y cómo éste desempeñaba muy bien su papel, inclusive cuando en ocasiones parecía, de acuerdo con Sigüenza, imposible que se cumplieran estas tareas de corte político, militar, y religioso.

²⁸ Según la nota de William G. Bryant sobre el señor Andrés Pez, éste: “nació hacia 1653 y a los diez y seis años empezó a servir en la guarda de las carreras de Indias, ganándose merecida reputación de cosmógrafo, geógrafo y náutico. Castellano de San Juan de Ulúa, le fue encargada la expedición de 1693 para reconocer la Bahía de Pensacola en la Florida y la desembocadura del río Misisipí, en el cual le acompañó Sigüenza y Góngora. Cuando Sigüenza escribió ésta carta, el almirante Pez se hallaba en Madrid, gestionando la ocupación y fortificación de Pensacola. Regresó de nuevo a España en 1710, y tras servir en Barcelona desde 1712 hasta 1714, fue nombrado gobernador del Consejo de Indias y secretario de Estado y del Despacho Universal de Marina en 1721, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1721” (136n).

²⁹ El Conde de Galve (1653-1697), cuyo nombre completo era Gaspar de la Cerda Silva Sandoval y Mendoza, fue nombrado virrey de la Nueva España el 6 de mayo de 1688, tomó posesión del cargo el 20 de noviembre de 1688, y entregó el mando el día 27 de febrero de 1696 (Rubio 295).

Es en esta parte de la carta, en la que se detalla el buen obrar del virrey, en la que ocurre la primera valorización negativa de los indígenas. Cuando Sigüenza habla de la pacificación de los territorios del norte, cuenta que estos estaban poblados de “indios” y que fue necesario que se mandaran grandes cantidades de armas, municiones y soldados ya que en estos territorios vivían “indios belicosos y siempre indómitos y de cuyos movimientos irracionales jamás se siguen entre los que están pacíficos efectos buenos” (97). Estos “indios indómitos”, incapaces de ser domados, cual si fueran bestias, eran parte de la nación Chichimeca que después de algunos años pudo “pacificar” el virrey. Dice de ellos Sigüenza, “son éstos tan absolutamente bárbaros y bestiales y tan imposible por esto su sujeción que, distando de esta corte menos de treinta leguas sus rancherías, no se les ha podido hasta ahora asentar la mano ni lo consiguieron los mexicanos cuando floreció su imperio” (100). El virrey, sin embargo, pudo “reducirlos” y adoctrinarlos, acciones ambas que Sigüenza celebra y aplaude.

La carta continúa llevando a cabo un cierto tipo de inventario de desgracias que acaecían sobre la ciudad de México. Desde las continuas lloviznas y los estragos que éstas causaban, hasta la carestía de alimentos y las molestias que provocaban, siempre recalcando el papel del virrey como un buen “príncipe” cristiano que no dudaba en mandar ayuda a donde fuera necesario y que tampoco vaciló a la hora de exigir que las cosechas de víveres fueran enviadas a la capital novohispana y de esta manera dejar desproveída de alimentos el resto del virreinato. En cuanto a los indígenas se refiere, Sigüenza menciona que fueron ellos los que más sufrieron durante estos difíciles tiempos. Fueron los que más murieron en las épocas de mal tiempo, fueron quienes pasaron más

hambre durante las carestías, quienes vieron sus cosechas de trigo devastadas por la plaga del chahuistle, y, al mismo tiempo, quienes servían de mano de obra para todos los proyectos que el virrey ideaba. Es en esta parte del texto que Sigüenza hace un comentario sobre el comportamiento de la “plebe” y dice que se portó bien y, al mismo tiempo, mal:

[B]ien, porque siendo plebe tan en extremo plebe, que sólo ella lo puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacapás) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla. (113)

Esta caracterización del indígena, a quien se identifica con la palabra *plebe*, es quizá una de las citas más conocidas del texto de *Alboroto*.³⁰ La descripción y valorización que el letrado hace del indígena no termina ahí. Más adelante, la ciudad se empieza a llenar de rumores y de molestias y los ciudadanos empiezan a demostrar su descontento con la forma en que el virrey intenta paliar las diversas situaciones que afectan a la Nueva España. Los rumores, dice Sigüenza, no provenían del enclave de la *ciudad letrada*, sino que eran los mismos indígenas quienes más públicamente se quejaban y esparcían más rumores. Dice Sigüenza,

Los que más instaban en estas quejas eran los indios, gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios crió, la más favorecida con

³⁰ La palabra *plebe* viene del latín “plebs, plebis”. Además, contiene la raíz indoeuropea “pel-” que indica magnitud y está presente en palabras como “plétora”, “plenitud”, “plural”, etc. La diferencia entre este vocablo y otro similar en latín, “populus” quedó establecida por un tratadista del siglo XIII de la siguiente forma: “The difference between populus and plebs is the same as that between animal and man, genus and species, for the nobles, and the nobles taken as a group, constitute the populus. The plebs do not find senators and consular men among them... that is, the *universus populus* are those better born in respect of three elements: nobility, dignity, antiquity,” (citado en Monhan 87)

privilegios y a cuyo abrigo se arroja a iniquidades y sinrazones, y las consigue. No quiero proseguir cuanto aquí me dicta el sentimiento, acordándome de lo que vi y de lo que oí la noche del día ocho de julio. Voy adelante. Ellos eran, como lo he dicho, los de mayores quejas y desvergüenzas... (115)

Es interesante el contraste que existe entre esta descripción del indígena “vivo” y la de los indígenas “muertos” del texto de *Theatro de virtudes políticas*. Si bien demostramos que la valorización positiva que Sigüenza hace del pasado prehispánico, no cae en la crítica abierta que se observa en la cita anterior. “Gente la más ingrata” los llama el cosmógrafo, y más aún “quejumbrosa”. Parece que al matemático se le olvidara que párrafos antes había hablado de lo mucho que habían trabajado durante los tiempos de lluvias para reparar las acequias de la ciudad, y ahora sólo puede concentrarse en los “rumores” que esparcen. Los indígenas “vivos”, por lo tanto, comienzan a ser el centro de ataques verbales ya que representan una amenaza al orden colonial que el virrey – junto con los eficientes servicios hidrológicos e ingenieriles de Sigüenza y Góngora – tan diligentemente, había procurado establecer en la Nueva España.

Esa amenaza al orden colonial que representan los indígenas vivos, vuelve a manifestarse en el texto cuando Sigüenza narra el episodio en el que encuentra “muchísimos cantarillos y ollitas que olían a pulque, y mayor número de muñecos o figurillas de barro y de españoles todas atravesadas con cuchillos y lanzas que formaron del mismo barro o con señales de sangre en los cuellos, como degollados” (116-7), mientras realizaba los trabajos de excavación encargados por el virrey para resolver la situación de las inundaciones en la ciudad. Es en este momento en que vuelven los espectros idólatras del pasado que se creían evangelizados a revitalizar la memoria

indígena y asechar el presente criollo. De esta forma, el pasado invierte su carga positiva y vuelve como la repetición de la pesadilla: el demonio está presente aún en la ciudad colonial, no ha podido ser exterminado. Según Sigüenza, le mostró las figurillas al virrey, y al preguntarle éste al cosmógrafo, Sigüenza respondió que eran

[P]rueba real de lo que en extremo nos aborrecen los indios y muestra de lo que desean con ansia a los españoles porque, como en aquel lugar fue desbaratado el marqués del Valle de México [Hernán Cortés] y, según consta de sus historias, se lo dedicaron a su mayor dios (que es el de las guerras [Huitzilopochtli]) como ominoso para nosotros y para ellos feliz, no habiéndoseles olvidado aún en estos tiempos sus supersticiones antiguas arrojan allí en su retrato a quien aborrecen para que, como pereció en aquella acequia y en aquel tiempo tanto español, le suceda también a los que allí maldicen”. (117)

Sigüenza no duda en establecer su autoridad como conocedor de asuntos prehispánicos y apunta que él sabía a ciencia cierta lo que representaban estas figurillas, “por lo que he leído de sus historias [de los indígenas] y por lo que ellos mismos me han dicho de ellas cuando los he agregado; añadido ahora que, siendo el número de aquellas figuras mucho y recientes, no fue otra cosa arrojarlas allí que declarar con aquel ensaye el depravado ánimo con que se hallaban para acabar con todos” (117). Se puede apreciar en esta cita, una vez más, la valorización del presente indígena que hace Sigüenza.

Es importante destacar que Sigüenza se presenta a sí mismo como conocedor privilegiado de los asuntos prehispánicos, parte de las herramientas retóricas de los letrados criollos. El conocimiento que tiene de los saberes indígenas lo tiene por su posición privilegiada como anticuario de artefactos prehispánicos, lo cual hace que sus juicios de valor sean recibidos con más consideraciones. El criollo, de esta manera, se posiciona así mismo como una autoridad sobre el tema.

Así, el descontento entre la población indígena de la ciudad de México crecía y crecía y Sigüenza hace notar que eran las mujeres indígenas quienes más manifestaron su inconformidad con la carestía alimentaria y con el alza de precios que los aquejaba. Serán ellas precisamente, las mujeres indígenas, quienes según el cosmógrafo oficial inciten al *alboroto*. De acuerdo con Sigüenza, el tumulto de los indígenas, que tenía sus raíces en los acontecimientos que ya se han descrito, se desencadena propiamente después de que un grupo de mujeres indígenas reunido en las afueras de la alhóndiga comienza a escandalizarse y a causar algunos disturbios cuando “alguien” (Sigüenza nunca especifica quién) “le descargó sobre la cabeza y espalda [a una mujer indígena] así con el látigo como con el bastón donde pendía, diez o doce golpes, y repartió otros muchos a las más cercanas (118). Este evento molesta a la turba, o “chusma”, como la llama el propio Sigüenza, que en seguida comienza a elevar más protestas y a quejarse de que “no sólo no les daban maíz por su dinero y para su sustento sino que a golpes habían hecho malparir aquella mujer” (118). Las quejas fueron llevadas hasta casa del arzobispo, donde no encontraron respuesta. Los gritos y la “chusma” continúan su *crescendo*, el virrey dispone de algunos guardias en distintos puntos del palacio, manda a que se aliste la artillería y que todas las armas de fuego sean cargadas, los indígenas se movilizan alrededor de la plaza y del centro, y Sigüenza nos brinda, una vez más, su punto de vista sobre la actitud y hasta naturaleza de los indígenas mexicanos:

¿Quién podrá decir con toda la verdad los discursos en que gastarían los indios toda la noche? Creo que, instigándolos las indias y calentándoles el pulque, sería el primero quitarle la vida luego el día siguiente al señor virrey; quemarle el palacio sería el segundo; hacerse señores de la ciudad y robarlo todo, y quizá otras peores iniquidades, los consigüentes, y esto, sin tener otras armas para conseguir

tan disparatada y monstruosa empresa sino las del desprecio de su propia vida que les da el pulque y la advertencia del culpabilísimo descuido con que vivimos entre tanta plebe, al mismo tiempo que presumimos de formidables. ¡Ojalá no se hubieran verificado, y muy a nuestra costa en el caso presente, esta verdad, y ojalá quiera Dios abrírnos los ojos o cerrarle los suyos de aquí adelante!” (119-120)

A la mañana siguiente, el alboroto comenzaría plenamente.

Sigüenza da cuenta de otro evento en el que, a las afueras de la alhóndiga, las indígenas comienzan a protestar por la falta de maíz. Sucedió que en medio de la conmoción, una indígena cae al suelo “y después de muy bien pisada, la levantaron casi sin respiración, como dicen unos, o que persuadieron a una vieja que allí estaba el que se fingiese muerta, como afirman otros” (121). Esta situación provoca que las indígenas se molestaran más, que crecieran los gritos de inconformidad, y que comenzaran una movilización hacia al centro de la ciudad. Mientras la masa indígena se moviliza, se unen a ella más y más indígenas, y los gritos crecen y crecen. Es entonces que un par de niños se acercan a la indígena que llevaba en hombros la muchedumbre, sólo para hacer notar que, en efecto, la mujer no está muerta, sino que pretende estarlo. A esta acusación, una de las otras mujeres responde, “¿Qué sabéis vosotros de cómo están los muertos, perros estudiantes de modorro? [...] Ahora moriréis todo México, como está ella” (121). Esta sentencia sirve a Sigüenza para despertar en el lector un sentimiento de temor que además explicará los acontecimientos que tendrán lugar líneas más adelante. Sigüenza sigue percibiendo a la masa indígena, la “muchedumbre” o “chusma”, como él la llama, como una agrupación de hombres y mujeres que están dispuestos, ya sea por los eventos que acaban de acontecer, o ya sea por la situación colonial en que viven, a matar a todos aquellos que no sean indígenas. Sigüenza no duda en aseverar que, en efecto, “estos son

los indios” (121), capaces de cualquier cosa, incluso de matar, y por lo tanto, dignos de ser temidos.

El “alboroto” y el consiguiente “motín” ocupan los párrafos siguientes. Sigüenza mismo destaca que todo lo que sabe acerca de lo que ocurrió esa tarde no lo supo por testimonio o presencia propia, ya que él se encontraba en su casa leyendo, sino que lo supo después de boca de algunas personas que se encontraron ahí. Los hechos transcurren y Sigüenza logra describir el “motín” de forma detallada, acentuando los momentos en los que los indígenas prenden fuego a distintos inmuebles y se enfrentan a los guardias que custodiaban el palacio del virrey, quien, dicho sea de paso, no estuvo presente en ningún momento ya que de manera muy precavida, había partido esa mañana y se encontraba refugiado en otra parte lejos del palacio, en un convento de franciscanos. Si bien Sigüenza no pudo presenciar las acciones que tuvieron lugar, sí fue capaz de escuchar los gritos que elevaban los indígenas en las calles, “¡Muera el virrey y el corregidor, que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre!” (123). Salió apresurado a la calle y pudo por fin ver a la multitud, esa masa inconforme, y dice de ellos, “[e]ra tan en extremo tanta la gente, no sólo de indios, sino de todas las castas, tan desentonados los gritos y el alarido, tan espesa la tempestad de piedras que llovían sobre el palacio que excedía el ruido que hacían en las puertas y en las ventanas al de más de cien cajas de guerra que se tocasen juntas” (123). Los gritos y quejas de los inconformes producen terror en el letrado, quien reproduce más de lo que se escuchaba esa tarde en la ciudad de México. Dice Sigüenza,

[P]ero los negros, los mulatos y todo lo que es plebe gritando: - ¡Muera el virrey y cuantos lo defendieren! – y los indios: - ¡Mueran los españoles y gachupines (son los venidos de España) que nos comen nuestro maíz! - . Y exhortándose unos a otros a tener valor, supuesto que ya no había otro Cortés que los sujetase, se arrojaban a la plaza a acompañar a los otros y a tirar piedras. - ¡Ea, señores! – se decían las indias en su lengua unas a otras - ¡vamos con alegría a esta guerra, y comoquiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión! ¿No es nuestra tierra? Pues, ¿qué quieren en ella los españoles? (123)

Como se puede apreciar, Sigüenza retrata una masa indígena lista para acabar con el orden colonial. Una masa que carga con un siglo de coraje y que ahora detona ante los ojos de la *ciudad letrada*, los indígenas “reales” que se oponen a las supuestas virtudes grecolatinas de los indígenas alegóricos. A esta masa, que no le agrada a Sigüenza, no parece importarle su destino, menos aún su pasado, el cual años antes el matemático pretendía exaltar. De esta forma, entre gritos, y fuego, y balas, y saqueo, transcurre el resto de la noche. Sobre de su propia participación en estos eventos, Sigüenza afirma que, “cuando ya con una barreta, ya con una hacha cortando vigas, aplacando puertas, por mi industria se le quitaron al fuego de entre las manos no sólo algunos cuartos del Palacio sino tribunales enteros y de la ciudad su mejor archivo” (130). Una vez más, Sigüenza se representa a sí mismo como el “salvador” del pasado prehispánico, el cual no parece importarle a los propios indígenas, y arriesga su vida por “arrebatarle al fuego” algunos de los manuscritos más preciados que corrían el riesgo de ser perdidos. El cosmógrafo establece de esta forma su autoridad criolla.

Sigüenza asegura que las consecuencias del “tumulto” fueron muchas. Los fuegos que consumían el Palacio Real duraron cerca de tres días, y el orden tardó varios días en regresar. Poco a poco, el virrey y sus guardias fueron capaces de recuperar algo de lo que

había sido robado, las calles comenzaron a ser patrulladas para restablecer la seguridad, y la ciudad comenzó a ser nuevamente abastecida de pan y maíz, cosa que Sigüenza amonesta ya que considera extrema la bondad del virrey hacia la “ingrata, traidora chusma de las insolentes indias” (133), que, según su parecer, no merecía ser recompensada con comida.

El virrey, apunta Sigüenza, se vio obligado a tomar medidas para evitar que un “motín” de estas dimensiones volviera a ocurrir. Hubo intentos de buscar a los culpables, o por lo menos a los partícipes del “alboroto”, y de hecho “cinco o seis” indígenas fueron capturados y ahorcados, uno fue quemado, y varios más fueron azotaron durante varios días. Después de mucho elucubrar, se llegó a la conclusión de que, efectivamente, había sido el pulque el gran culpable de la sedición indígena, ya que esta bebida prehispánica había servido de combustible desde hacía mucho tiempo en algunas de las tradiciones que los españoles, y criollos, juzgaban ser obra del demonio. Dadas estas circunstancias, el virrey no podía hacer otra cosa que prohibir dicha bebida. Sobre el pulque, afirma Sigüenza:

Al respecto de su abundancia no había rincón, muy mal he dicho, no había calles ni plaza pública en toda ella donde, con descaro y con desvergüenza, no se le sacrificasen al demonio muchas más almas con este vicio que cuerpos se le ofrecieron en sus templos gentílicos en los pasados tiempos; las muertes, los robos, los sacrilegios, los estupros, las bestialidades, las supersticiones, las idolatrías contra que tantas veces se declamó en los pulpitos y se escribió en los libros, ¿quién duda que tenían ya (si así se puede decir) enfadado a Dios; y quién duda que, tomando por instrumento a los consentidos, quiso hacer un pequeño amago para castigar a un lugar donde tanto se le había ofendido en esta línea? Si falta enmienda, perfeccionará su justicia. (134)

Así termina la relación del “alboroto” y “motín” de 1692. El texto, considerado por muchos críticos como la versión más fidedigna de los eventos de esa noche, da cuenta del *discurso indigenista* de Sigüenza y Góngora, quien a la vez, sólo es portavoz del sentir de la elite criolla. Los indígenas vivos, a diferencia de los alegóricos, son sediciosos y deben ser temidos. En el mejor de los casos, como apuntaron otras fuentes de la época, deben ser reubicados para que su presencia no disturbe a la *ciudad letrada*. En esta segunda *ventana*, lo que importa del indígena, y eso es relativo, es su pasado. No el pasado histórico, “verdadero”, del cual se sabía poco en realidad, sino el pasado fabricado por los letrados criollos, aquel que podía dar continuidad a esta clase social que buscaba, no independizarse, sino continuar negociando con los poderes peninsulares más influencia y más prestigio dentro de la sociedad novohispana. El *discurso indigenista*, como habíamos apuntado anteriormente, también es prescriptivo, y la receta que proponía para lograr la redención del indígena se puede apreciar a todas luces, como veremos a continuación, en los escritos de una contemporánea y amiga de Sigüenza, el “fénix de América”, Sor Juana Inés de la Cruz.

3. INDÍGENAS CONCEPTUALES EN DOS *LOAS* DE SOR JUANA

Juzgar a Sor Juana Inés de la Cruz como una escritora *indigenista*, con todas las connotaciones del término tal y como se concibe ahora en el siglo XXI, sería, quizá, un juicio anacrónico y peligroso. Lo que pretende mi análisis es relevar aquellas partes del discurso de Sor Juana en las que se hacen ciertas representaciones sobre la alteridad

indígena. La gran mayoría de textos que legó la monja san jerónima no tratan el tema de lo indígena, y pocos intentos hizo la llamada “décima musa” por entrar en los terrenos de lo político y la crítica social. Sin embargo, el *discurso indigenista* logra hacer una aparición en algunos de los escritos empuñados por su pluma. Escondido, ambivalente, el *discurso indigenista* aparece en esta segunda *ventana* ligado a la agenda política de la clase criolla y de los *letrados* que dedicaban su vida a la escritura. Como se ha mostrado, lo indígena aparece como fantasmagórico, como espectral. El letrado criollo establece alianzas simbólico-retóricas y dibuja indígenas alegóricos que prestan una versión criolla – es decir, re-semantizada – de su propia historia para legitimar al creciente grupo novohispano. El indígena “vivo”, sin embargo, sobre cuya espalda se construye el imperio hispano en la América, es temido y su sola presencia es interpretada con temor por ser una constante amenaza al orden colonial. El *discurso indigenista* de esta *ventana* es jánico, esquizofrénico, ambivalente, tal y como lo es lo criollo. Pero el *discurso indigenista* también es, recordemos, una *gramática de la redención*, y por lo tanto es prescriptivo. En la *ventana* anterior el *indigenismo* pretendía que el indígena hiciera a un lado su cosmovisión, su episteme, su verdad, mesoamericana para entregarse de lleno al Cristianismo. El indígena tenía que dejar de ser epistémicamente indígena para acceder al cielo, para recibir la redención. Y como se pudo apreciar con Las Casas, la conversión al cristianismo debía de ser pacífica. En esta *ventana*, el *indigenismo* seguirá proponiendo una conversión pacífica.

Nacida en San Miguel Nepantla, México, bajo el nombre de Juana Ramírez de Asbaje, Sor Juana ha sido caracterizada por muchos de sus biógrafos³¹ como una niña precoz en el aprendizaje y con un talento excepcional que con los años le valió el sobrenombre de “Fénix de América” en clara alusión al escritor español Lope de Vega (1562-1635), quien era conocido como el “Fénix de los Ingenios”, así como el epíteto de “la Décima Musa”, otorgándole un carácter de semi-diosa al nombrarla la décima hija de Zeus. Entró al claustro de San Jerónimo y tomó los hábitos de monja siendo todavía joven. El aislamiento del convento y la soledad de la vida religiosa le permitieron estudiar y escribir constantemente. Producto de estos años son varios de sus textos más conocidos, como el poema *Primero Sueño* (1692), la carta conocida como *Respuesta a Sor Filotea* (1691), y demás poemas, obras de teatro y autos sacramentales. En vida, Sor Juana sostuvo una amistad con Carlos de Sigüenza y Góngora, quien ya en su *Theatro de Virtudes* decía sobre la monja:

Prescindir quisiera el aprecio con que la miro, de la veneración que con sus obras granjean para manifestar al mundo cuánto es lo que atesora su capacidad en la enciclopedia y universalidad de sus letras para que se supiera que en un solo individuo goza México lo que en los siglos anteriores repartieron las Gracias a cuantas doctas mujeres son el asombro venerable de las historias. (177)

Así, Sor Juana se presenta como una de las escritoras más celebradas no sólo en Hispanoamérica, sino en el mundo de las letras en general. Su obra, por lo tanto, ha sido estudiado por afamados críticos como Octavio Paz (1982), Marie-Cécile Benassy-Berling

³¹ El libro de Octavio Paz, *Las Trampas de la Fe*, es sin duda la mejor colección de datos biográficos sobre Sor Juana. En él se puede encontrar una amplia bibliografía sobre la vida de la monja.

(1983), Josefina Ludmer (1985), Jean Franco (1989), Margo Glantz, (1992-1995), Georgina Sabat de Rivers (1998), Yolanda Martínez San Miguel (1999), Stephanie Merrim (1999), Carlos Jáuregui (2008) y David Solodkow (2009).

Sin embargo, ¿cuál fue la posición de Sor Juana ante el mundo indígena? ¿Cómo conceptualizó el pasado indígena, cómo describió su presente y qué prescribió para su futuro? Sabemos que contó con algunas copias de los manuscritos de Torquemada, a través de quien tuvo acceso indirecto, como apunta Margo Glantz, a Gerónimo de Mendieta (1525-1604), a fray Toribio de Benavente, también conocido como Motolinía (1482-1569) y Diego Durán (1537-1588) y de las cuales hizo uso para escribir algunas de las loas a sus autos sacramentales (178). El pasado indígena, entonces, no era desconocido para la monja, pero la reinterpretación de éste es sin duda un rasgo genuino del *discurso indigenista*, barroco, criollo o letrado de finales del siglo XVII en la Nueva España. Aunque algunos críticos y estudiosos de la obra de Sor Juana, como Agustín Cué Canovas y Francisco López Cámara han querido proponer que en los escritos de la monja se puede apreciar una “proto-nacionalismo” o un incipiente “mexicanismo”, o inclusive un “latinoamericanismo” (como en el caso de Sabat de Rivers), los textos mismos no avalan dichas lecturas. Existe, sí, un tratamiento del tema “americano”, pero no el de la exaltación de una *identidad mexicana* propiamente, menos aún, *latinoamericana*.

3.1. La loa a *El Divino Narciso*.

En la loa que antecede al auto sacramental *El divino Narciso* (1690), en el cual Sor Juana pretende explicar la tradición cristiana de la eucaristía, se aprecia el uso de personajes alegóricos y representativos, o *conceptuales*, como los llama Jáuregui (*Canibalia* 211), que simbolizan el proceso de conquista, colonización y cristianización en América. Susana Hernández Araico apunta que esta loa, con su respectivo auto, fue publicada por primera vez “no casualmente en Sevilla en 1692 para el II centenario de la navegación de Colón al Nuevo Mundo” (290), durante una época en la que la exaltación de “lo americano” era una práctica común. Los personajes *Occidente* y *América* son representaciones de lo americano, mientras que *Celo* y *Religión* representan lo español. Las caracterizaciones de los personajes americanos dejan poca duda de que Sor Juana identifica “lo americano” con la alteridad indígena. Sobre *Occidente* escribe la monja “Indio galán con corona”, y sobre *América*, “India bizarra: con mantas y cupiles” (383). Al lado de ellos, “por una parte y otra bailan Indios e Indias con plumas y sonajas en las manos como se hace de ordinario esta Danza [el Tocatín]” (383). En la Escena II, cuando aparecen por primera vez *Celo* y *Religión*, Sor Juana los describe como una “Dama Española” (*Religión* [Cristiana]) y un “Capitán General” (*Celo*), (384). Y así, a lo largo de cinco Escenas, estos personajes, acompañados por la *Música* que une en ritmo y melodía las voces indígenas, y por *Soldados*, que acompañan a *Celo* y *Religión* en su labor de cristianización, sucede la alegorización de los indígenas.

La loa comienza con *Música* alabando el “glorioso pasado” indígena, mientras repite el estribillo, “y en pompa festiva, / celebrad al gran Dios de las Semillas!” (383), en alusión a un dios pagano, que, como apunta Jáuregui, bien pudieran ser los prehispánicos Huitzilopochtli, Tláloc, Quetzalcóatl, el clásico Saturno de la antigüedad europea, o el mismo Cristo, “el sembrador, que entrega su cuerpo a los hombres en el pan eucarístico” (218). Sobre el pasado indígena, glorificado, *Música* declara “Nobles Mejicanos [sic], / cuya estirpe antigua, de las claras luces / del Sol se origina” (383). “Nobles Mejicanos” los llama, y los invita a que “celebren” al “Dios de las Semillas” vertiendo su sangre, “¡Dad de vuestras venas / la sangre más fina, / para que, mezclada, / a su culto sirva” (383), haciendo alusión así a los sacrificios humanos que tanto habían horrorizado a los españoles hacía ya más de un siglo. Sale entonces a escena *Occidente*, de indio “galán” y aclara que de todo el *pantheón* mexica, es el “Señor de las Semillas” el dios que se considera mayor. En seguida es acompañado por *América*, quien reitera la importancia de este dios, pormenorizando la abundancia de metales preciosos en tierras americanas y dando más valor a los productos agrícolas, y juntos los dos unen su voz a la de *Música* y repiten el estribillo.

La segunda Escena presenta el primer diálogo entre *Celo* y *Religión*, quienes discuten sobre la idolatría todavía presente en el Nuevo Mundo, cuando son interrumpidos por el coro de *Música*, *Occidente* y *América* que sale a escena para seguir repitiendo el estribillo de “¡Y en pompa festiva, / celebrad al gran Dios de las Semillas!” (384). Es aquí cuando por primera vez se puede apreciar la influencia lascasiana, ya que

Celo se apresura a salir a su encuentro cuando es interrumpido por *Religión*, quien afirma:

Yo iré también, que me inclina
la piedad a llegar (antes
que tu furor los embista)
a convidarlos, de paz,
a que mi culto reciban. (384)

Así, la *Religión*, representada de forma femenina, urge a *Celo*, representado como un hombre, a no hacer uso de su fuerza cuando ella puede “convidarlos de paz” a recibir su culto. Recordemos que ya Bartolomé de las Casas había planteado que la conversión de los indígenas al cristianismo debía de llevarse a cabo de forma pacífica y nunca haciendo uso de la violencia.³² Aquí, Sor Juana retoma esa idea y la plantea como el método más efectivo de atraer a los infieles a la “verdadera” religión cristiana. Al acercarse a *Occidente* y a *América*, la *Religión* comienza a adularlos buscando serenar su canto:

Occidente poderoso,
América bella y rica,
que vivís tan miserables
entre las riquezas mismas:
dejad el culto profano
a que el Demonio os incita.
¡Abrid los ojos! Seguid
la verdadera Doctrina
que mi amor os persüade. (385)

³² Hay que recordar que Las Casas opinaba lo siguiente: “La providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres” (*De unico vocationis* 30).

La supuesta idolatría amerindia se presenta aquí como obra del demonio, quien incita a los indígenas, ignorantes de la persuasión de la que son víctimas, a “seguir la verdadera Doctrina”, es decir, el cristianismo, a lo cual son persuadidos, no por las armas de *Celo* ni por el ejército español y sus *Soldados*, sino con amor. Haciendo una relación histórica de los sucesos en la muchas veces complicada “pacificación” y “evangelización” de América, Sor Juana presenta a un *Occidente* altivo y a una *América* orgullosa que prontamente oponen resistencia a las palabras de *Religión*, no sin antes proponer que *Religión* es, en efecto, una “extraña belleza”. Si bien van a rechazar los primeros intentos de *Religión* por convertirlos, es necesario, al parecer de Sor Juana, que los personajes asociados con lo americano, pero sobre todo con lo indígena, reconozcan en esa alteridad una “belleza”, aunque sea extraña.

Una vez rechazado ese primer intento y entonado otra vez el estribillo, el *Celo* se enfurece y arremete en contra de los personajes indígenas,

¿Cómo, bárbaro Occidente;
cómo, ciega Idolatría,
a la Religión desprecias,
mi dulce Esposa querida?
Pues mira que a tus maldades
ya has llenado la medida,
y que no permite Dios
que en tus delitos prosigas,
y me envía a castigarte. (385)

Las formas de abordar el tema del proceso de conversión resultan, por lo tanto, diametralmente opuestas. Y *Celo* no esconde su proclividad a usar las armas para “reducir” a los paganos al culto:

cuando a la Religión
desprecian tus demasías,
entrará el Celo a vengarla
castigando tu osadía.
Ministro de Dios soy, que
viendo que tus tiranías
han llegado ya a lo sumo,
cansado de ver que vivas
tantos años entre errores,
a castigarte me envía.
Y así, estas armadas Huestes,
que rayos de acero vibran,
ministros son de Su enojo
e instrumentos de Sus iras. (385)

Ante esta clara advertencia de violencia, los personajes indígenas siguen sin inmutarse y prosiguen su canto y el uso del estribillo. La *América* procede a insultar a *Celo*, y de paso recomienda a *Occidente* no hacer caso de las afrentas de los españoles. En seguida *Celo* da la orden de que comience la guerra, y el *Occidente* y la *América* se ven rodeados de armas y soldados que, como sucedió en realidad, desconocen y temen.

La siguiente Escena, la tercera, comienza con la *Religión* y el *Celo* derrotando al *Occidente* y a la *América*. Mientras *Occidente* establece que fue la fuerza española, y no su razón, la que rindió los esfuerzos de resistencia indígena, el *Celo* se prepara a dar muerte a la *América*, cuando la *Religión* se interpone, bondadosa y dulce, para pedir que no la mate, ya que, en efecto, para que la cristianización sea efectiva, la necesita con vida. Aquí, Sor Juana parece dar a entender que la meta final de la empresa de conquista y la subsecuente colonización de América era la conversión al cristianismo de las poblaciones amerindias. Se presenta así como una obra al servicio de Dios, un proyecto religioso, y no como un proyecto de corte económico y mercantil que encontró en el Nuevo Mundo una

cantidad enorme de recursos así como una mano de obra que, por medio de su fuerza de trabajo, era capaz de facilitarlos a los europeos. La Escena finaliza con un *Occidente* y una *América* todavía orgullosos y resistentes a la conversión.

En la cuarta escena, una *Religión* casi maternal habla con suavidad a los personajes indígenas, haciendo eco, una vez más, de la retórica de conversión lascasiana. La *Religión* les pregunta al *Occidente* y a la *América* por sus ídolos, a lo que ellos comienzan a explicar su teología, y sus ritos, incluido el canibalismo, causando que la *Religión* se horrorice. Así, la *Religión* comienza a explicarles a los personajes indígenas que todos aquellos “milagros” que ellos atribuían a su dios, el “Señor de las Semillas” son, en efecto, obra del Dios cristiano y europeo. El *Occidente* y la *América*, infantilizados, escuchan atentamente a la *Religión* y se preguntan si el Dios de quien escuchan tendría la capacidad de convertirse en alimento, tal y como ellos concebían a su dios. Pregunta la *América*:

Ya que esas tan inauditas
cosas quiera yo creer,
¿será esa Deidad que pintas,
tan amorosa, que quiera
ofrecérseme en comida,
como Aquésta que yo adoro? (388)

Lo que da pie, precisamente, a que la *Religión* comience a contarles sobre la eucaristía, tema principal del auto de *El divino narciso*. Al final de esta escena, los personajes indígenas están casi listos para dejar sus antiguas, y profanas, creencias a un lado para abrazar finalmente la doctrina cristiana.

La última Escena presenta al *Celo* y a la *Religión* hablando sobre el auto sacramental en sí. Al inquirir sobre el lugar en que dicho auto sería presentado, *Celo* recibe noticia de que la obra tendrá lugar en Madrid, a pesar de haber sido escrita en la Nueva España, lo que parece inquietarlo, ya que pregunta, “¿Pues no ves la impropiedad / de que en Méjico [sic] se escriba / y en Madrid se represente?” (390). A lo que la *Religión* prontamente responde:

¿Pues es cosa nunca vista
que se haga una cosa en una
parte, porque en otra se sirva?
Demás de que el escribirlo
no fue idea antojadiza,
sino debida obediencia
que aun a lo imposible aspira.
Con que su obra, aunque sea
rústica y poco pulida,
de la obediencia es efecto,
no parto de la osadía. (390)

Esta respuesta debe ser entendida como parte de la agenda criolla, que buscaba no independizarse de los poderes peninsulares, sino negociar puestos de poder jurídico y político así como religiosos que favorecieran a la clase criolla. Sor Juana deja en claro que los productos culturales novohispanos son de la misma calidad que los peninsulares, y que, siendo herramientas de la evangelización, pueden ser aprovechados y disfrutados tanto en España como en México. Una vez establecido esto, los personajes todos irrumpen en canto y muestran su apuro por ver la representación alegórica y metafórica que el auto hará del sacramento eucarístico. Al final, ocurre un cambio de significantes, ya que los personajes repiten el estribillo sobre el “Dios de las Semillas”, pero ahora en clara alusión al Dios cristiano, no a cualquier otra deidad pagana.

3.2 La loa a *El Cetro de José*.

En la loa que antecede al auto sacramental *El Cetro de José* (1692), aparecen, una vez más, los *personajes conceptuales*, como los llamaría Jáuregui, de los que hace uso Sor Juana para representar distintos aspectos de *lo indígena* (211). La loa tiene como personajes principales a *La Fe* (cristiana), *La Ley de Gracia*, *La Ley Natural*, *La Naturaleza*, *La Idolatría*, y una vez más, *La Música*. A diferencia de la loa a *El divino Narciso*, ahora sólo uno de los personajes, *La idolatría*, representa *lo indígena*, ya que el personaje mismo (que en las acotaciones de la monja se describe al salir en escena como “india” (467)) declara:

Soy, por más que tú me ultrajas,
la que sabrá defender
fueros de edades tan largas,
pues Alegórica Idea,
Consideración abstracta
soy, que colectivamente
casi todo el Reino abraza.

Y así, con la voz de todos,
como Plenipotenciaria
de todos los Indios [...] (467-468)

Así, desde el momento de aparecer en escena y al describirse y autonombrarse “plenipotenciaria” de todos los “indios”, el *personaje conceptual* se presenta como alegoría de *lo indígena*, insistiendo en el carácter idólatra que los europeos adscribían a los indígenas americanos. La loa en sí tiene como propósito presentar el auto sacramental de *El Cetro de José*, y como apunta Jáuregui, “hace una defensa de la integridad del dogma de la transubstanciación y favorece una crítica estereotípica del sacrificio mexica”

(211). A pesar de las diversas lecturas que se han hecho de la loa, no existe en ella un sentimiento “latinoamericanista” ni de defensa del indígena.³³ Existe, sí, al igual que en la loa a *El divino Narciso*, una continuidad con el proyecto lascasiano de conversión pacífica, y por lo tanto, se puede apreciar la capacidad prescriptiva del *discurso indigenista* que insistía en que el indígena, para por ser redimido, tenía que hacer a un lado sus ideas y su forma de actuar sobre el mundo y convertirse, pacíficamente, al cristianismo. Esa es la única razón por la que aparece el personaje de *Idolatría* en la loa, es su función dramática la de rendirse ante las *Leyes* y ante la *Fe*. Sor Juana decidió elaborar su loa alrededor de uno de los temas que más inquietaban a los españoles en América, el canibalismo ceremonial y de corte religioso en la episteme mesoamericana. En la loa, presenta a este como un rasgo más de *lo* indígena que puede servir como vehículo para las “verdaderas” enseñanzas de la “verdadera” fe.

La loa comienza con la *Música* recibiendo a los personajes no indígenas en parejas, es decir, *la Fe* y *la Ley de Gracia* por un lado, y *la Ley Natural* y *la Naturaleza* por el otro. En este contexto, la *Ley de Gracia*, alegoría de la moral cristiana, y la *Ley Natural* entablan un diálogo mientras que *la Fe*, entiéndase cristiana, y *la Naturaleza* hacen lo mismo por su cuenta. El propósito de estas dicotomías o sistemas de relación binarios es presentar a lo humano como carente de “algo”, y ese “algo” se debe entender

³³ Críticos como Agustín Cué Canovas [1951] y Francisco López Cámara [1957], hace más de medio siglo, propusieron una lectura que descubría un sentimiento “proto-nacionalista”. Después, Georgina Sabat de Rivers (1998) llegó a percibir un sentimiento “americanista” o “nacionalista” en la obra de Sor Juana. La lectura que yo propongo, sin embargo, se alinea más con Jáuregui, cuando explica: “Esta opinión lee el Barroco novohispano teleológicamente como un punto en el *iter* de lo nacional y, sobre todo, sobredimensiona la incorporación de la diferencia y de lo exótico a la que fue propenso el Barroco, confundiendo la *traducción de la diferencia* con la celebración o reivindicación de la alteridad” (211).

como aquello que brinda el cristianismo al ser humano. De esta forma, como diría Carlos Jáuregui, el cristianismo suple las carencias, ocupa los espacios vacíos con nuevas significaciones, completando el “déficit salvaje”. Así, *la Fe* dialoga con *la Naturaleza*, quien le pide que llegue a su “humilde” e “indigna” “casa” para poder ser absuelta de todo defecto y error, y poder entonces ser redimida. Lo mismo sucede con *la Ley Natural*, quien le pide a *la Ley de Gracia* que a través de sus “divinos preceptos” le otorgue la “perfección que [le] falta” (464). La respuesta de *la Fe* a estas peticiones da cuenta de la separación que por “tantos siglos” sufrieron ambos pares, y propone que ahora que las Indias han sido conquistadas, es posible que tenga lugar una reunión. Sobre América dice *la Fe*:

donde tú por tantos siglos
de mí estuviste privada
en tanto individuo, cuanto
provincias tan dilatadas
de la América abundante
pueblan de naciones varias. (465)

De esta forma se establece la empresa de conquista, conversión y colonización como un remedio a la ruin situación americana. La conquista se presenta como “algo” que no sólo le “hacía falta” a la América, sino que era “deseado” por ésta, ya que como declara *la Fe*, “[...] llegó la Ley de Gracia / a darte aquel complemento / que por edades tan largas / deseaste [...]” (465), y sobre los indígenas americanos dice, “[a la] Gente Americana / [que] por bocas de mis Ministros / me ha dado feliz entrada (465). Como se ha expresado anteriormente, no resulta difícil ver la continuidad del proyecto de evangelización lascasiano en la pluma de Sor Juana, quien propone que, en efecto, la fe

cristiana ha entrado en el Nuevo Mundo de forma “feliz”, negando así la existencia de organismos de coerción y de tortura como el Santo Oficio y demás instituciones con fines parecidos.³⁴

A continuación, *la Naturaleza* y *la Ley Natural* piden a *la Fe* que lleva a cabo algunas tareas. Así, *la Naturaleza* pide que sean demolidas “las Aras / donde mi sangre se vio / tantas veces derramada” (465), es decir, que sean destruidos los altares en los que se practicaban los sacrificios humanos, ya que estos son considerados obra del demonio. De la misma forma, *la Ley Natural* insta a que se respete la institución cristiana del matrimonio. A estas peticiones da respuesta *la Ley de Gracia*, quien afirma que de ambas propuestas, considera de más importancia la primera, y no sólo va a cumplirla, sino que una vez destruidas las estatuas de los “falsos Dioses” mexicas, colocará una imagen de Cristo en los altares. Dichas estas palabras, *la Fe*, siguiendo lo estipulado por el Concilio de Trento celebrado un siglo antes, declara que no será una imagen de Cristo lo que se colocará, sino la propia Substancia. Este acto, no lo duda *la Fe*, “enlazará” todos los fines de todas. La escena finaliza con los personajes cantando e invocando a “querubes” mientras se preparan para colocar la “substancia” de Cristo en el altar.

La segunda escena comienza, como se había apuntado antes, con la aparición en el escenario de *Idolatría*, quien sale vestida “de India” (467). En su primera aparición, *Idolatría* se presenta orgullosa y altiva, acusando a *la Fe* de haber introducido tiranamente su dominio en sus “imperios”. Dice *Idolatría*:

³⁴ Como apunta Solange Alberro: “La presencia en Nueva España de instancias inquisitoriales se remonta a los días que siguen a la Conquista – 1522 – y se mantiene hasta 1819, es decir que abarca todo el periodo colonial” (21).

¡No, mientras viva mi rabia,
Fe, conseguirás tu intento,
que aunque (a pesar de mis ansias)
privándome la Corona,
que por edades tan largas
pacífica poseía,
introdujiste tirana
tu dominio en mis Imperios,
predicando la Cristiana
Ley, a cuyo fin te abrieron
violenta senda las armas;
y aunque la Ley Natural,
que en estos Reinos estaba
como violenta conmigo,
se haya puesto de tu banda;
y aunque casi todas ya
mis gentes, avasalladas
de tu activa persuasión,
todos tus Dogmas abrazan;
con todo, (vuelvo a decir),
no ha de ser tu fuerza tanta,
que pueda de una vez sola
quitar las tan radicadas
reliquias de mis costumbres!
Y así, aunque me ves postrada,
no es tanto que no te impida
el que demuelas las Aras
adonde los sacrificios
son las Víctimas Humanas, (467).

Se puede apreciar en la cita anterior una versión más de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la conquista y evangelización de México. El personaje, recordemos *conceptual* ya que representa a los indígenas, de *la Idolatría* declara que el proceso de evangelización no fue pacífico, ya que el camino a la cristianización fue abierto por la “violenta senda” de las armas. También parece ser que *la Idolatría* afirma que, en efecto, la población indígena de México ya ha “abrazado” hasta cierto punto el cristianismo que le fue predicado por los misioneros españoles, aunque aún queden

vestigios de sus pasadas creencias, entre ellos, el sacrificio humano. Después de declararse a sí misma, como se había apuntado antes, “representante” de “todos los Indios”, declara que los sacrificios humanos no atentan de ninguna forma contra los preceptos del cristianismo, ya que este también exige “ofrendas” de sus creyentes. Según la retórica de argumentación de *la Idolatría*, que Jáuregui ha señalado como heredera de la escolástica y de “las lides jesuíticas” (212), el cristianismo pide la adoración de una sola deidad, lo que ha sido conseguido:

no contradice al precepto,
que a esa misma Deidad hagan
los mejores Sacrificios,
que son los de sangre humana.
Antes hay mayor razón,
porque si a Deidad más alta
se debe mejor ofrenda,
¿por qué tú quieres privarla
de ese culto? Pues el yerro,
no en el sacrificio estaba,
sino en el objeto, pues
se ofreció a Deidades falsas;
y si ahora al verdadero
Dios quieren sacrificarla,
pues el error fue el objeto,
mudar el objeto basta, (468)

De esta forma, las prácticas religiosas precolombinas quedan equiparadas con las prácticas cristianas, y la única diferencia, posible también de ser erradicada, sería la del “objeto” de adoración, es decir, la sustitución de los dioses mexicas por el Dios cristiano.

Una vez establecido el argumento de *la Idolatría*, los demás personajes, excluyendo a *la Fe*, arremeten en su contra proponiendo que se encuentra en un error, ya que el precepto mayor del cristianismo es precisamente que se busca que los hombres

vivan, no que mueran, y exponiendo la llamada “regla de oro” que dice “lo que no quieres / para ti, a otro no le hagas” (468). Arrepentida, *la Idolatría* no hace menos que disculparse ante los demás personajes, y el tono de su disculpa muestra subordinación y hasta se ofrece una súplica por mantener siquiera algunos de sus antiguos rasgos característicos:

Yo no entiendo de cuestiones.
Bárbara soy; y me faltan,
para replicar, principios.
Lo que digo es que, pues tantas
victorias has conseguido,
te contentes con gozarlas,
y que a mi Nación concedas
esta leve circunstancia
de sacrificar siquiera
los cautivos que Tlaxcala
le da al Mejicano Imperio. (468)

Así, tachándose a sí misma de “bárbara”, de no “entender de cuestiones”, de no “tener principios para replicar”, *la Idolatría* se subordina ella misma y queda postrada a los pies de los demás personajes. Lo que de altivo y orgullo existía en su primera intervención, ha quedado borrado para dejar un personaje que está listo para ser imbuido con los “verdaderos” saberes. Más adelante, incluso, les explica a los demás personajes que “amotinada” toda su Nación en ella (468), jamás observarán todos los preceptos del catolicismo mientras no se les permita (a los indígenas) continuar con sus rituales de sacrificio humano. Al ser cuestionada por las razones de querer seguir empedernida con sus antiguas costumbres, *la Idolatría* confiesa el gusto que tienen los indígenas por la carne humana, es decir, confiesa ser caníbal. Las causas, según *la Idolatría*, son:

la primera es el pensar

que las Deidades se aplacan
con la víctima más noble;
y la otra es que, en las viandas,
es el plato más sabroso
la carne sacrificada,
de quien cree mi Nación,
no sólo que es la substancia
mejor, mas que virtud tiene
para hacer la vida larga
de todos lo que la comen.
(A nadie novedad haga,
pues así las tradiciones
de los Indios lo relatan.). (469)

Es después de esto que puede *la Fe* “educar” a *la Idolatría* en la eucaristía y le explica el tema de la transubstanciación, es decir, la cristiana doctrina que propone que los alimentos ingeridos durante la comunión – pan y vino – son, en realidad, la substancia del cuerpo de Cristo. Ante los primeros intentos de explicación, *la Idolatría* todavía se muestra poco segura de entender y dice:

Aunque yo
en parte catequizada
estoy ya, por tus Ministros,
en los Misterios que mandas
que creamos, lo que es eso
de hacerse Cristo Vianda,
es dura proposición:
y así, trata de explicarla,
si quieres que entienda yo
cómo es maravilla tanta
de que se convierta el Pan
en Carne y Sangre, y que haga
tan portentosos efectos. (470)

Una de las convenciones del teatro Barroco, como lo ha señalado Maravall, era que la verdad no podía ser solamente revelada al público, sino que tenía que ser

representada en el escenario, es decir ser actuada, ser acción (154). Dicha convención cumple un segundo propósito en la loa de Sor Juana, ya que a través de ella se puede representar a un personaje *conceptual* falto de inteligencia, incapaz de comprender los misteriosos preceptos del catolicismo tan solo al escucharlos. De esta forma, se consigue también una *infantilización* del sujeto colonizado, rasgo del proyecto colonial del que hablara Albert Memmi, en este caso el indígena mexicano, que dada su ignorancia y su buena disposición puede ahora ser evangelizado y atraído a la verdad verdadera.³⁵ Justo al final de la loa, *la Idolatría* aparece como un personaje que no sólo está listo sino que está entusiasmado y no puede esperar a ver el auto de *El Cetro de José* que, de una vez por todas, la quitará del error en el que por tantos siglos ha vivido,

¡Vamos, que como yo vea
que es una Víctima Humana;
que dios se aplaca con Ella;
que La como, y que me causa
Vida Eterna (como dices),
la cuestión está acabada
y yo quedo satisfecha! (470)

Una vez más, el *discurso indigenista* en la pluma de Sor Juana revela su condición ambivalente, que también ha sido también llamada jánica, ante el pasado indígena, ya que este es concebido, al mismo tiempo, como un error que debe ser remediado y como un pasado gracias al cual se puede establecer un *continuum* histórico

³⁵ Albert Memmi establece en *The Colonizer and the Colonized* (1991) que una de las características “míticas” del colonizado es aquella de su supuesta debilidad. Por lo tanto, dicha debilidad o deficiencia requiere protección: “From this comes the concept of a protectorate. It is in the colonized’s own interest that he be excluded from management functions, and that those heavy responsibilities be reserved for the colonizer”, (82). De la cita anterior se infiere que, como consecuencia, el colonizado vive en un estado de protectorado permanente, es decir, es *infantilizado*.

que, gracias al grupo *letrado*, legitima a la clase criolla en su constantes negociaciones con el Imperio peninsular. El presente indígena, a su vez, es aún valorado negativamente, si bien no como una fuente de terror como en los escritos en Sigüenza, si como una desviación de la norma, es decir, como alteridad irreconciliable. Si el indígena quisiera o pretendiera limar su alteridad y así obtener cierta redención, el camino que debe seguir está bien trazado por Sor Juana, quien le susurra al indígena al oído, “Indio, Indio querido, no seas tonto, hijo mío. Abraza la fe cristiana y todos tus problemas se remediarán.”

CAPÍTULO III

Tercera Ventana: Revuelta contra la Europa-Arquetipo: Indigenismo, Ilustración, patriotismo y una nueva ideología de la razón universal-imperial.

“Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen. Por el contrario, se presentará con especificidad y sustancialidad propias ante ella. De tal suerte, que el juicio que parte de América dé la impresión de surgir del fondo corpóreo y silencioso del indio [...] El deseo de independencia, albergado en el corazón del criollo, se dirige para alcanzar sus propósitos, a la muda realidad del indio.”

-Luis Villoro,

Los grandes momentos del indigenismo en México.

1. INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las luces se encendían por toda Europa, y mientras se agrietaban los venerables muros de las catedrales y los palacios (Galeano 46), América y sus habitantes se encontraron de pronto en el centro de una disputa. Eran los años en los que se desarrollaba un criterio “universal” capaz de apr(eh)ender y juzgarlo todo, y en efecto, todas las áreas del entendimiento humano fueron juzgadas. Eran los años de la lógica, de la razón que se pretendía universal, y

desde Europa se emitían juicios y sentencias que explicaban el mundo. Así, Georges Louis-Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) en su *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749-1804) sostuvo que el terreno americano era defectuoso, que se encontraba en un estado de inmadurez y que, por lo tanto, era lugar propenso para la degeneración de los seres humanos (Jáuregui 228). De la misma forma, Cornelius de Pauw (1739-1799), filósofo y geógrafo holandés, declaró en su *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768) que “el Nuevo Mundo era agreste y lleno de pantanos malsanos y que sus climas inhóspitos explicaban el salvajismo de sus indígenas y su incapacidad intelectual” (Jáuregui 228-229). Inclusive el acontecer histórico en América, opinó el escocés William Robertson (1721-1793), no ameritaba ser estudiado por ser considerado una “historia de segunda” que además “justificaba su condición periférica y subordinada a las metrópolis europeas” (Jáuregui 229). De esta forma Europa negaba a América y a sus habitantes, y se levantaba a ella misma como paradigma de la ejemplaridad, la verdad y la razón.

Las contestaciones en contra de estas y muchas otras difamaciones no tardaron en llegar. Ante el silencio de la América del Norte, se alzaron las voces de los americanos del sur para desmentir los agravios y emendar lo dicho. Fueron en su gran mayoría los abates criollos y jesuitas, expulsados de América, exiliados en Europa, los que arremetieron en contra de las sentencias europeas. Utilizando un lenguaje común, una lógica general, pretendían apelar a un criterio universal que no se identificara con ninguno en particular y que fuera capaz de aplicarse a todos por igual (Villoro 130). La razón universal, base de los argumentos elaborados por los criollos, sería suficiente para

demostrar la subjetividad de los argumentos europeos, y afianzar de una vez por todas la igualdad entre América y Europa . Sin embargo, América, en las plumas de los criollos, no pretendía solamente servir de espejo que reflejara la visión europea; no quería ser sólo depositaria de juicios y valores europeos, truncarlos en su contra, y permanecer subordinada a ésta. Si América añoraba, como lo hizo, su plena liberación, necesitaba encontrar y desarrollar una particularidad ante el ser europeo, algo ajeno a Europa que la definiera no como negación, sino como afirmación y singularidad. De esta forma, la particularidad americana incapaz de ser determinada por Europa, fue encontrada por los criollos en los sujetos indígenas americanos, y alrededor de ellos y su mundo desarrollaron un *discurso indigenista* propio, apegado siempre a sus sueños de emancipación.

En esta, la tercera *ventana*, analizaré el *discurso indigenista* articulado por miembros de la clase criolla que ahora se identifican como “mexicanos” y no como “novohispanos”, mostrando así una clara afiliación al concepto de “patria”.³⁶ A diferencia de la ventana anterior, el *discurso indigenista* ahora no pretende *negociar* puestos

³⁶ Como lo explica Cañizares-Esguerra: “Creole patriotism originated in the late sixteenth and early seventeenth centuries when the American-born descendants of Spanish conquistadors complained that the crown was turning its back on its original commitment to foster a class of *grandees* in the New World. As the monarchy phased out the grants of Amerindian tribute and labor (*encomiendas*) given to the conquistadors in the most economically dynamic areas of Mexico and Peru, Creoles lost the right to be a privileged landed nobility surrounded by communities of Amerindian retainers. The Creoles then turned to the Church, whose secular branch they gradually came to dominate. Ensclosed in universities, cathedral chapters, nunneries, and parishes, Creoles produced countless patriotic sermons and treatises that praised the wealth of their ecclesiastical establishments, as well as their own learning and piety, including that of the many New World saints that the Church had canonized, or should have canonized. The historiography that the clerical Creoles produced sought to transform the ‘colonies’ into ‘kingdoms’ part of a loosely federated Spanish universal monarchy, each endowed with a glorious past” (204-5).

burocráticos, eclesiásticos y de poder – jurídico o legislativo – con la corona española, sino que busca *liberarse* de ella, lo que consigue en dos movimientos: el primer movimiento consiste en una liberación epistemológica, es decir, al no sentirse parte íntegra de Europa sino concebirse como una categoría completamente aparte y deslindada, retóricamente, de ésta. El segundo movimiento, busca la liberación en el ámbito de lo político, lo jurídico y lo administrativo, lo que consiguen las élites criollas durante la primera mitad del siglo XIX, fruto de las luchas independentistas en Hispanoamérica.

En ambos movimientos, el lugar que ocupa *el y lo* indígena, de forma discursiva es primordial. Como muestra paradigmática del primer movimiento, analizaré la obra del jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero (1731-1787) *Historia Antigua de México* (1780) en la que realiza una aparente “defensa” del pasado indígena americano para desmentir las afirmaciones de los filósofos europeos.³⁷ La segunda obra que analizaré será la *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813), escrita por Fray Servando Teresa de Mier (1765-1827), fraile mexicano de la orden Dominica, en la que pretende dar cuenta de los agravios cometidos en contra de las sociedades amerindias por los españoles y en la cual se observa una clara influencia lascasiana. De esta forma, lograré demostrar que el *discurso indigenista* en esta ventana reinterpreta y apropia, de manera retórica y simbólica, el pasado indígena precortesiano, elabora un análisis de la presente

³⁷ Esta aparente “defensa” del pasado indígena – nada parecida a la “defensa” lascasiana – no es más que una validación positiva sobre el mismo que lleva a cabo Clavijero no para “defender” al indígena, sino para legitimar a los criollos, para reclamar una herencia que otorgue soberanía política y epistémica a los criollos que ya se preparaban para la eventual emancipación de Europa.

situación de los amerindios, y prescribe un método – la educación, en el caso de Clavijero y la alianza estratégica con los criollos en Fray Servando – para que el indígena sea capaz de obtener lo que he venido llamando *redención*, entendida esta como el poner fin a los vejámenes, dolores, penurias, adversidades y molestias que aquejaban a las sociedades indígenas.

2. CLAVIJERO Y LOS ANTIGUOS MEXICANOS

El primer movimiento de la “liberación” que logra América con respecto de Europa consiste, como se había apuntado anteriormente, en la “liberación epistemológica”, en la cual el *discurso indigenista* juega un papel crucial. Enmarcado dentro de lo que Antonello Gerbi ha denominado “la disputa del Nuevo Mundo”,³⁸ el *discurso indigenista* en esta ventana es articulado por jesuitas exiliados en Europa, después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 como parte de las reformas

³⁸ Según Gerbi: “Los antiguos descriptores de la naturaleza americana [...] ya habían observado con asidua perspicacia las muchas peculiaridades físicas del Nuevo Mundo, las muchas diferencias existentes entre los animales de América y los de los países europeos. Pero aún cuando señalaban ciertos aspectos relativamente débiles, ciertas deficiencias específicas de las Américas [...] no llegaron nunca a coordinar sus observaciones en una teoría general de la inferioridad de la naturaleza americana – tan admirada y tan amorosamente ilustrada por ellos –, ni mucho menos a teorizar acerca de una pretendida “inmadurez” o “degeneración” de las nuevas tierras, usando conceptos que sugieren un desarrollo truncado en los comienzos o un agotamiento por vejez. Fue esto lo que hizo Buffon. Y, al impulso de una cuádruple y fortísima sugestión – la autoridad naturalista; la cualidad tan dinámica e historicizante de este concepto de la naturaleza; el hecho de que en la nueva valoración del hombre, de los animales, de las plantas y del clima mismo América vinieran a confluír otras seculares teorías y corrientes semicientíficas; y, finalmente, el que Europa hubiera llegado a una conciencia más elevada de si misma al propio tiempo que nacían en América el orgullo nativo y el patriotismo –, la polémica sobre América estalló en distintos planos, durante varios decenios, a uno y otro lado del Atlántico” (IX-X).

borbónicas en América, quienes habían asumido el poder desde 1700 con la coronación de Felipe V (1683-1746).³⁹ Es en Europa donde entran en contacto con las obras de Buffon, De Pauw, y de Robertson entre otras, y es también ahí que elaboran sus alegatos. Entre estos jesuitas se encuentra Juan de Velasco (1727-1792), quien escribió la *Historia moderna del Reino de Quito* (1789), Juan Ignacio de Molina (1740-1829) y sus ensayos sobre Chile, *Saggio sulla storia naturale de Chili* (1782) y *Saggio sulla storia civile de Chili* (1787), Pedro José Márquez (1741-1820) y su obra *Due antichi monumenti di architettura messicana* (1804), y José Lino Fábrega (1746-1797) junto con su obra *Interpretación del Códice Borgiano* (1792-97). Estos escritores, entre los que destaca la figura de Clavijero, elaboran lo que Cañizares-Esguerra ha denominado una “epistemología patriótica” que se caracteriza por la creación y validación de:

[K]nowledge in the colonies along lines that mimicked and reinforced wider public principles of socio-racial estates and corporate privileges. Seeking to refute northern European histories of the New World and its peoples, these authors also crafted persuasive critiques of the genre of conjectural history. More important, they articulated an original analysis of the epistemological limitations of the “traveler” that foreshadowed many of our contemporary postcolonial insights. (206)

Esta “epistemología patriótica”, entendida como reacción a los paradigmas y técnicas de argumentación filosóficas desarrolladas en Europa, debe además enmarcarse dentro de lo que Agustín Lao-Montes denomina *occidentalismo periférico*, es decir, la “relativa y ambivalente predominancia de *occidentalismo* entre las elites americanas, y

³⁹ Dichas reformas pretendían, como ha argumentado John Lynch, “detener la primera emancipación en Hispanoamérica” (14) y aunque es cierto que la penetración y el expansionismo británico preocupaba a la corona española, las reformas iban dirigidas más bien a los propios súbditos de España, ya que su principal objetivo “no era expulsar a los extranjeros, sino controlar a los criollos” (15).

[...] las eventuales contradicciones entre los enunciados discursivos y el lugar de enunciación “Americana”, (##). Es precisamente desde este *occidentalismo periférico*, y participando en la elaboración de una “epistemología patriótica” que Clavijero articula su *discurso indigenista*, no como una “defensa” del indígena, sino apropiándose de su pasado para argumentar con Europa sobre la “particularidad” americana. Es, a todas luces, una apropiación criolla del saber indígena que además, no logra ser entendido cabalmente y, en términos etnográficos, aún despreciado.

La obra del jesuita ha sido estudiada por gente como David Brading (*Orbe Indiano*, 2003), Anthony Pagden (*Spanish Imperialism*, 1990), Benjamin Keen (*The Aztec Image*, 1971), Charles Ronan (*Francisco Javier Clavijero*, 1977), Fernando Cervantes (*The Devil*, 1994), así como por Jorge Cañizares-Esguerra (*How to write*, 2001) y Carlos Jáuregui (*Canibalia* 2008) recientemente. Mientras que Brading centra su estudio en la defensa del “carácter contemporáneo y la posición histórica del pueblo mexicano” (497) así como en la “poderosa defensa de la tradición historiográfica de la Nueva España” (497) que elaboró Clavijero, y Pagden se enfoca en la presentación de las civilizaciones mesoamericanas que hace el jesuita para refutar las teorías racistas que elaboraban los filósofos europeos sobre América, ambos resaltan el papel fundamental que jugaron los manuscritos y códices prehispánicos en la elaboración de su obra. Asimismo, Cervantes sostuvo que con Clavijero llegó a su fin el control absoluto que mantuvieron los franciscanos sobre la historiografía criolla, el cual otorgó por casi doscientos años un agenciamiento incontestado al diablo en la historia mesoamericana. De la misma forma, Florescano ve en la obra del jesuita “la primera integración

sistemática y moderna del pasado mexicano en un solo libro” (491), y además estima que con ella “culmina el largo proceso que iniciaron los misioneros y los criollos para recuperar el pasado prehispánico y asumirlo como propio” (492). Este aspecto de *apropiación* del pasado precolombino también fue estudiado por Jáuregui y por Cañizares. El análisis que yo propongo retoma todas estas líneas críticas al mismo tiempo que subraya la característica “prescriptiva” del *discurso indigenista* que Clavijero articula. No es una “defensa” del indígena lo que pretende el jesuita; es un cambio de episteme, una sustitución de valores lo que debe hacer el indígena, en otras palabras, dejar de ser indígena, para poder obtener la *redención*. En el caso particular de Clavijero, dicha redención sólo puede ser obtenida por medio de un adoctrinamiento sistemático y constante en los saberes, técnicas y sistemas ideológicos al que él llama, simplemente, educación, y que explicaré a continuación.

Escrita en italiano en 1780 durante el exilio en Bolonia, Italia, el título original de la obra fue *Storia Antica di Messico*. En ella, Clavijero desde el principio declara que es una “historia de México escrita por un mexicano”, (XVII). Sin embargo, el término “mexicano” en la obra del jesuita tiene un significado un tanto ambivalente, ya que en ocasiones lo utiliza como sinónimo de indígena, mientras que en otras, se entiende claramente como una palabra para nombrar a los criollos.⁴⁰ Mas adelante, en la “Dedicatoria” al principio de la *Historia*, Clavijero declara que su intención principal es

⁴⁰ Durante este tiempo, el concepto mismo de “criollo” sufre cambios, ya que dicha época se caracteriza por ser “un período en que las comunidades comienzan a imaginarse dentro de los contradictorios marcos de un nacionalismo que se estructura a partir de una idea futura: la formación del Estado nación,” (Vitulli 43).

la de “ser útil a su patria” (XVII).⁴¹ Una vez más, los términos que utiliza Clavijero son ambivalentes; en algunas ocasiones, se refiere a México como *su* patria, mientras que en otras, se refiere al país como la patria de los mexicanos, es decir, los indígenas. Pero para Clavijero, “ser útil” significa iluminar nuevas luces sobre el pasado prehispánico, descifrar los “caracteres y figuras de las pinturas mexicanas” (XVIII) , volver al trabajo de anticuario que desempeñara Sigüenza el siglo anterior, y poder así escribir una nueva Historia de México. Al jesuita le “causa pena” (XVIII) la pérdida de los materiales y más aún la de los conocimientos sobre el pasado prehispánico y declara, “[p]or faltar el profesor de antigüedades no hay actualmente quien entienda las pinturas mexicanas, y por la pérdida de los escritos, la historia de México se ha hecho difícilísima, por no decir imposible. Ya que esta pérdida no se puede reparar, al menos que no se pierda lo que nos queda” (XVIII). No contento con lamentarse de lo acaecido, Clavijero va más allá en la “Dedicatoria” y propone la creación en la Universidad de México de un museo. Sobre este punto, Clavijero declara:

Yo espero que vosotros, que sois en ese reino los custodios de las ciencias, trataréis de conservar los restos de las antigüedades de nuestra patria, formando en el magnífico edificio de la Universidad, un museo no menos útil que curioso, en donde se recojan las estatuas antiguas que se conservan o que se vaya descubriendo en las excavaciones, las armas, las obras de mosaico y otros objetos semejantes; las pinturas mexicanas esparcidas por varias partes, y, sobre todo, los manuscritos, así los de los misioneros y otros antiguos españoles, como los de los mismos indios, que se hallan en las librerías de algunos monasterios, de donde se podrán sacar copias antes de que los consuma la polilla o se pierdan por alguna otra desgracia. (XVIII)

⁴¹ Según Florescano, “La patria de Clavijero es el conjunto de valores que los criollos identificaron como propios. Se trata de una patria construida a partir del reconocimiento de valores comunes” (493).

Este esfuerzo, piensa el jesuita, deberá imitar los intentos de “eruditos extranjeros” (XVIII), como Lorenzo Boturini (1702-1753), quien con “diligencia y cuerda industria [uniera] aquella prudencia” (XVIII) que le permitió “sacar” todo tipo de documentos “de manos de los indios” (XVIII). Esto forma parte de lo que se podría denominar *saqueo colonial*, en lo cual también participó Sigüenza y Góngora, quien fue quien le facilitó los documentos a Boturini. Es claro que para Clavijero todos los documentos mencionados anteriormente – desde estatuas y armas hasta pinturas y manuscritos – tienen una importancia capital en el desarrollo histórico-cultural de México. El único problema, sin embargo, es que, según Clavijero, se encuentran perdidos o en las manos equivocadas, es decir, las manos de los indígenas. Los saberes que en esos manuscritos y pinturas pudieran ser hallados, o los conocimientos que el análisis de las armas y demás objetos pudieran brindar a la intelectualidad mexicana, opina Clavijero, no pueden ser aprovechados por los indígenas. Más aún, extranjeros como Boturini han demostrado que se puede, y se debe, “sacar” todos los documentos posibles “de manos de los indios”. De esta manera, Clavijero se presenta a sí mismo, y a con él a todos los criollos mexicanos, como los herederos legítimos del pasado indígena, continuando así con el *saqueo colonial*.⁴² Son los criollos, aún con una ambivalente conciencia nacional,

⁴² Se debe recalcar que la república criolla producto de la así llamada “Revolución” se funda también en el saqueo indígena; las tierras y la sangre indígena son el fundamento de la independencia que continúa con la colonialidad supérstite de la que hablaba José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos...*. Hablando del proceso literario en el Perú, Mariátegui plantea el carácter supérstite, es decir, sobreviviente de la condición de colonia de la siguiente manera: “Nuestra literatura no cesa de ser española en la fecha de la fundación de la República. Sigue siéndolo por muchos años, ya en uno, ya en otro trasnochado eco del clasicismo o del romanticismo de la metrópoli. En todo caso, si no española, hay que llamarla por luengos años, literatura colonial [...] Nuestra literatura no sólo es colonial en ese ciclo por su dependencia y su

los que pueden y deben contribuir a forjar lo que más adelante se conocerá como un proyecto de nación.⁴³ Hacia el final de la “Dedicatoria” el jesuita hace manifiesto su “amor” por la patria, la patria mexicana, de la que ahora se propone escribir una “verdadera” Historia para silenciar todas las calumnias que la Europa ilustrada emitía durante aquellos años.

En el prólogo, el autor establece el “por qué” y el “cómo” escribió la historia.

Dice que su obra fue escrita:

[P]ara evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad a que [se halla] condenado, para servir del mejor modo posible a [su] patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América [entre ellos y sobre todo a De Paw y a Buffon], me ha sido no menos fatigosa y difícil que dispendiosa. (XX)

Así, la obra del jesuita se presenta como parte del debate que se entablaba a finales del siglo XVIII y la llamada “disputa por el Nuevo Mundo”. Más importante que el “por qué”, sin embargo, es el “cómo”, ya que los argumentos de Clavijero dan cuenta,

vasallaje a España; lo es, sobre todo, por su subordinación a los residuos espirituales y materiales de la Colonia,” (239-40).

⁴³ Según Hobsbawm: “I do not regard the “nation” as a primary nor as an unchanging social entity. It belongs exclusively to a particular, and historically recent, period. It is a social entity only insofar as it relates to a certain kind of modern territorial state, the ‘nation-state’, and it is pointless to discuss nation and nationality except insofar as both relate to it. Moreover, with Gellner I would stress the element of artefact, invention and social engineering which enters into the making of nations. ‘Nations as a natural, God-given way of classifying men, as inherent... political destiny, are a myth; nationalism, which sometimes takes pre-existing cultures and turns them into nations, sometimes invents them, and often obliterates pre-existing cultures: *that* is a reality’. In short, for the purposes of analysis nationalism comes before nations. Nations do not make states and nationalisms but the other way around,” (9-10).

Además, Benedict Anderson opina: “nationality, or [...] nation-ness, as well as nationalism, are cultural artefacts of a particular kind [...] the creation of these artefacts towards the end of the eighteenth century was the spontaneous distillation of a complex ‘crossing’ of discreet historical forces; but that, once created, they became ‘modular’, capable of being transplanted, with varying degrees of self-consciousness, to a great variety of social terrains, to merge and be merged with a correspondingly wide variety of political and ideological constellations,” (4).

una vez más, de cómo se percibe a sí mismo, y a su empresa, el jesuita. Después de explicar su situación como exiliado, Clavijero se declara o presenta sí mismo, en un claro gesto hiperbólico, como el depositario de “todos” los saberes antiguos. Él ha revisado “todas” las historias, conoce “todos” los escritores, sabe “todo” lo que sobre el Nuevo Mundo se ha escrito. En él confluyen “todos” los ríos y “todo” en cuanto a lo indígena y su pasado se ha dicho. Él, Clavijero, se presenta a sí mismo como el único capaz de escribir esta historia, no sólo porque tiene el requisito de la nacionalidad, el de haber nacido y crecido en México, sino porque sabe “todo”, lo ha leído “todo” en cuando a lo indígena se refiere. Dice el jesuita,

Pues, pasando en silencio los grandes gastos para proporcionarme de Cádiz, Madrid y otras ciudades de Europa los libros necesarios, he leído y examinado con diligencia todo cuanto se ha publicado hasta ahora sobre la materia; he confrontado las relaciones de los autores y he pesado su autoridad en las balanzas de la crítica; he estudiado muchísimas pinturas históricas de los mexicanos; me he valido de sus manuscritos, leído antes cuando estaba en México, y he consultado muchos hombres prácticos de aquellos países. (XX)

Más aún, los datos biográficos del autor ayudan a establecer su autoridad como depositario de los saberes de y sobre el Nuevo Mundo: “A estas diligencias podría añadir, para acreditar mi trabajo, el haber vivido treinta y seis años en algunas provincias de aquel vasto reino, haber aprendido la lengua mexicana y haber convivido por algunos años con los mismos mexicanos cuyas historias escribo” (XX).

Después de identificarse como un historiador que dista de ser perfecto, no tanto por su habilidad como tal o por su manejo de la lengua, sino por la falta de documentos prehispánicos, de los que existen pero se encuentran lejos de él, en México, y de los que fueron quemados, robados, o de alguna forma, “desaparecidos”, Clavijero vuelve a hacer

explicito que lo importante en su obra es “la diligencia en las investigaciones, [...] la sinceridad de la narración, [...] la naturalidad del estilo y [...] el servicio que [hace] a los literatos deseosos de conocer las antigüedades mexicanas, presentándoles reunido en esta obrilla lo más precioso que se halla esparcido en diversos autores, a más de algunas cosas no publicadas hasta ahora” (XXI). Una vez más, vuelve a hablar sobre el propósito de su obra, y expresa que sus saberes y conocimientos son puestos a la “utilidad” de sus “compatriotas”, y que ése es realmente el fin principal de su historia. Recordemos, sin embargo, que para Clavijero “sus compatriotas” son en realidad los criollos mexicanos y no los indígenas, quienes, a su juicio, no son capaces de dar utilidad y razón a los materiales que tienen en sus manos. Sólo los criollos son capaces de escribir e interpretar correctamente la historia prehispánica de México. En otras palabras, se podría decir que la historia de los indígenas no es, en efecto, la historia de los indígenas, sino la reapropiación de su pasado por la intelectualidad criolla, es un gesto de ventriloquía histórica; el indígena no cuenta su historia, no puede, su pasado es hablado por un *discurso indigenista* que interpreta el valor de su cultura, el letrado habla por el otro. Aquí, el *discurso indigenista* se convierte claramente en un discurso enunciador y constructor de alteridad.

Más adelante, Clavijero explica que en su *Historia* intentó deslindarse de dos escritores que trabajaron sobre temas del Nuevo Mundo; el primero es Antonio de Solís Rivadeneyra (1610-1686) afamado historiador español quien escribiera la *Historia de la conquista de México* (1684), y el segundo, Fray Bartolomé de las Casas. Dice sobre este punto: “[a]l referir los acontecimientos de la conquista que hicieron los españoles, me

aparto igualmente del panegírico Solís que de la invectiva del ilustrísimo señor Las Casas, porque no quiero adular a mis nacionales, ni tampoco calumniarlos”(XXII). Sobre esta declaración, se vuelve a repetir la ambivalencia semántica que abundará a lo largo de la obra de Clavijero. Se podría preguntar, ¿quiénes son estos “nacionales” de los que habla el jesuita? ¿A quién estaría adulando y a quién estaría calumniando? Dice que se separa del panegírico Solís, lo que equivale a establecer que se separa del “discurso o sermón en alabanza de alguien”, y que se deslinda de la invectiva lascasiana, es decir, del “discurso acre y violento” (XXII) contra alguien o algo que alzó el dominio en contra de los españoles. Más aún, en una nota al pie, explica Clavijero: “No digo que sea un adulator Solís ni un calumniador Las Casas, sino que en mi pluma sería calumnia o adulación lo que aquellos autores escribieron, Solís para engrandecer a su héroe, y Las Casas arrebatado de piadoso celo en favor de los indios” (XXII). Dice que en su obra, sin embargo, abunda la verdad, y que se atuvo a lo que el llama las “santas leyes de la historia”, sobre las cuales el jesuita explica que son: “no atreverse a decir mentira, ni temer decir la verdad” (XXII).

El jesuita concluye el prólogo a su obra advirtiéndole sobre la dificultad que sin duda presentará el leer en náhuatl a sus lectores, ya que considera que la lengua mexicana es “dura” o “ruda”, por no decir salvaje, por naturaleza, y que de intentar “suavizarla” caería en los mismos errores que han cometido los europeos que han intentado escribir sobre América, que es el alterar los nombres de los antiguos mexicanos para darlos a conocer al mundo. Comienza aquí uno de los rasgos más distintivos de la obra de

Clavijero, que es su función comparativa.⁴⁴ Dice sobre la escritura de los nombres mexicanos en náhuatl:

[H]e creído más seguro imitar el ejemplo de muchos escritores modernos, los cuales siempre que citan nombres de personas, lugares, ríos, etc., de alguna otra nación de Europa, los escriben del mismo modo que se usa en la tal nación, y ciertamente hay en ellas nombres tomados de la lengua alemana y de la lírica mucho más duros a los oídos latinos, por la mayor concurrencia de consonantes fuertes, que todas las voces mexicanas de que yo uso. (XXII-XXIII)

Esta comparación con Europa, este decir “si ellos lo hacen, yo también lo puedo hacer” presenta, por lo menos, dos problemas conceptuales. En primer lugar, al declarar que es permisible para un americano utilizar una lengua no considerada culta, con el argumento de que los europeos lo hacen, es elevar a Europa al rango de “verdad única” y “modelo” al que todos los demás países, incluyendo a sus intelectuales, pueden y deben imitar. De este modo, queda establecida una jerarquía que, de cierta forma, Clavijero intenta cuestionar. La existencia, sin embargo, de dicha jerarquía es lo que representa el problema, ya que establece una división entre países “cultos” y civilizados y aquellos considerados “incultos” y “bárbaros”. Es, en otras palabras, la reinscripción de una ideología eurocéntrica.⁴⁵ Clavijero, al decir “si ustedes pueden, yo también” intenta, de

⁴⁴ De esta forma, comienza Clavijero con lo que Pagden describe como etnología comparativa. Según Pagden dicha etnología es: “an ethnology which argued that cultural difference could be explained neither as the consequence of differing psychological dispositions, nor as the merely contingent arrangements of different social groups, but as the indication of the positions which the various human societies had reached on a historical time-scale”, (*The fall of natural man* 4).

⁴⁵ Samir Amin define al “eurocentrismo” de la siguiente manera: “a culturalist phenomenon in the sense that assumes the existence of irreducibly distinct cultural invariants that shape the historical paths of different peoples. Eurocentrism is therefore anti-universalist, since it is not interested in seeking possible general laws of human evolution [...] Eurocentrism is a specifically modern phenomenon, the roots of which go back only to the Renaissance, a phenomenon that did not flourish until the nineteenth century. In this sense, it constitutes one dimension of the culture and ideology of the modern capitalist world [...] Eurocentrism is only a distortion – albeit a

alguna forma, subvertir dicha jerarquía y cuestionar sus fundamentos, lo que se puede entender como parte del *occidentalismo periférico*. Pero es precisamente al dirigirse a ella, al identificarla y aceptarla como tal, que el eurocentrismo se establece como “verdad única”.

Más adelante, Clavijero vuelve a establecer su autoridad como conocedor no sólo de los temas americanos, sino también de la geografía de la región, con la cual se familiarizó e intentó describir de la forma más fidedigna posible. Una vez más, es importante destacar que parte de la información que presenta el jesuita es de primera mano, que proviene de su años en México antes de que la Compañía de Jesús fuera expulsada de la Nueva España. Es el *ego vistus* que proporciona toda la legitimidad que su texto, y por lo tanto su verdad, exige. Al finalizar esta descripción de la geografía del Anáhuac, y de los textos que pudo consultar para “armar” su descripción, Clavijero habla de las láminas que acompañan el texto, las cuales mandó grabar para “hermosear” (XXIII) su texto, y que además considera importantes, “[no] menos por hermosear mi historia que por facilitar la inteligencia de algunas cosas descritas en ella”, (XXIII). Finalmente, Clavijero concluye su prólogo con una larga y prolija lista de los autores que han dedicado sus plumas a tratar los asuntos tanto de la América como de los indígenas.⁴⁶

systematic and important one – from which the majority of dominant social theories and ideologies suffer. In other words, Eurocentrism is a paradigm which, like all paradigms, functions spontaneously, often in gray areas of seemingly obvious facts and common sense. For this reason, it manifests itself in a variety of ways, as much in the expression of received ideas, popularized by the media, as in the erudite formulations of specialists in different areas of social science” (vii-viii).

⁴⁶ En la lista figuran los nombres de Fernando [Hernán] Cortés (1485-1547), Bernal Díaz del Castillo (1492-1584), Francisco López de Gómara (1511-1566), Toribio de Benavente (1482-1568), Andrés de Olmos (1485-1571), Bernardino de Sahagún (1499-1590), Alonso Zurita (1512-

Es importante recalcar aquí que esta sección introduce algunos de los interlocutores con cuyas obras entrará en disputa Clavijero. Cabe mencionar que, además de cuestionar las aseveraciones de De Paw y de Buffon, el jesuita polemiza las aseveraciones de Tomás Gage (1720-1787), célebre historiador británico que ganó fama gracias a sus investigaciones sobre México, y las de Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), quien estableció en su obra *Histoire des deux Indes* (1770) que no era posible afirmar nada sobre la antigua historia de México. Lo único que se podía afirmar, opinaba Raynal, era que Moctezuma en efecto gobernaba durante el tiempo que las tropas españolas comenzaron sus expediciones en América. Al respecto, declara Clavijero:

¿Conque nada es permitido afirmar? ¿Y por qué no dudar también de la existencia de Moctezuma? Si es permitido afirmar ésta porque consta por el testimonio de los españoles que vieron a aquel rey, ellos mismos testifican otras muchísimas cosas relativas a la historia antigua de México, que también vieron y que han sido confirmadas después por los propios indios. Conque, o se pueden afirmar aquellas cosas lo mismo que la existencia de Moctezuma, o también de ésta hay que dudar. Si hay razón para poner en duda toda la historia antigua de México, también la habrá para dudar de la antigüedad de casi todas las naciones del mundo, pues no es fácil encontrar otra historia en que haya habido un número mayor de historiadores testigos que en la de los mexicanos, ni sabemos que por algún otro pueblo se haya publicado una ley tan rigurosa contra los historiadores mentirosos, como la de los acolhuas, que cito en Libro VII. (XXXIII)

Una vez más, el jesuita relativiza sobre el concepto de lo que es “verdad” e intenta, aunque participa de él, subvertir el eurocentrismo que exhibían los autores con los que debate. Al llevar a cabo un análisis comparativo entre las “verdades” históricas de

1585), Juan de Tovar (1543-1623), José de Acosta (1540-1600), Fernando Pimental Ixtlixóchitl (¿?), Tadeo de Niza (¿?), Gabriel de Ayala (¿?), Juan Ventura Zapata y Mendoza (¿?), Pedro Ponce (¿?), Antonio de Herrera (1549-1625), Enrico Martínez (¿-1632), Gregorio García (1556-1627), Juan de Torquemada (1562-1624), Arias Villalobos (1568-?), Cristóbal Chávez Castillejo (¿?), Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), Agustín de Betancourt (1758-1824), Antonio de Solís (1610-1686), Pedro Fernández del Pulgar (1621-1697) y, finalmente, Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1753).

la antigua Europa y las de los mexicanos, Clavijero equipara las experiencias de ambas culturas, y de la imposibilidad que significa el calificarlas ya sea como verídicas o como falsas. Lo mismo hace el jesuita con la obra *History of América* (1777) del escocés William Robertson (1721-1793). Según Clavijero, la queja principal de Robertson es que la gran mayoría de documentos a través de los cuales se podría haber conocido la historia antigua de México, fueron quemados o de alguna forma destruidos por “el celo de los misioneros españoles” (XXIII). Esta afirmación de Robertson, despierta el celo americano, más bien “mexicano” del jesuita, y éste no duda en arremeter en contra de esta aseveración.

En primer lugar, Clavijero sostiene que la información contenida en los escritos de autores españoles no es del todo “mezquina” (XXIII), aunque se puede juzgar como “incompleta” (XXIII), y sólo hace falta que quien consulte estas obras con imparcialidad, sepa “distinguir y separar el grano de la paja” (XXIII). Sin embargo, continúa Clavijero, no son estos materiales, los escritos por autores españoles, las únicas fuentes de información sobre el pasado mexicano; existen también las que el llama “pinturas” que contienen “historias y memorias escritas por los mismos indios” (XXIII), de las cuales, apunta el jesuita, no tuvo noticia Robertson. Estas “pinturas”, explica Clavijero, fueron consultadas no sólo por él mismo, sino por escritores como Torquemada (1562-1624), y las mismas no son de “significación ambigua”, sino que contienen valiosa información de la historia precolombina que no puede ser aprovechada por Robertson y por “todos aquellos que no entienden los caracteres y figuras de los mexicanos, ni saben el método que tenían de para representar las cosas, así como son de significación ambigua nuestros

escritos para aquellos que no saben leer” (XXIII). Como se puede apreciar una vez más, Clavijero relativiza el conocimiento y las aseveraciones de los europeos sobre la cultura indígena. Si Robertson no considera de importancia las “pinturas” de los antiguos mexicanos, es porque no sabe leerlas. De la misma forma, alguien que no pudiera leer el alfabeto latino, consideraría burdo todo lo que este dijera. Más allá de esta discusión, es interesante ver cómo lo indígena se vuelve objeto de debate. Pareciera como si Clavijero disputara el derecho legítimo sobre el *discurso indigenista* con la ideología eurocéntrica. De todas formas, esta lucha encarnizada por la interpretación de lo indígena muestra al mismo tiempo la cosificación cultural del mundo indígena. Se trata siempre de apropiarse de un indígena “objeto”, discursivo, retórico, mientras el indígena ontológico del presente sigue siendo explotado en su trabajo o siendo utilizado para realizar alianzas estratégicas contra los españoles, a quienes se quiere expulsar de América.

Antes de concluir con una lista de las colecciones de “pinturas” mexicanas, Clavijero elabora una peculiar defensa de los frailes y demás misioneros españoles que llevaron a cabo múltiples quemas de manuscritos prehispánicos.⁴⁷ Dice el jesuita:

⁴⁷ Desde la conquista de América, la forma de escritura Mexicana es nombrada por los curas como “pinturas”, nunca es llamada por su nombre verdadero. Sobre esto, Brotherson apunta: “El concepto de texto o literatura del Cuarto Mundo se ha visto especialmente fragmentado al imponérsele las concepciones importadas del medio literario. Por principio de cuentas, los estériles pronunciamientos occidentales sobre lo que constituye o no la escritura y la categórica división binaria que separa lo oral de lo escrito han resultado particularmente inadecuados para aplicarse a la riqueza de los medios literarios de la América indígena: por ejemplo, los rollos de corteza algonquinos, las cuerdas anudadas (*quipu*) de los incas, las pinturas secas de los navajo (*ikaa*) o las páginas enciclopédicas de los libros-biombo (*amoxtli*) mesoamericanos. Como resultado de lo anterior, se han ignorado categorías enteras de representación, junto con maneras de configurar el tiempo y el espacio que justifican la colocación y enumeración de cada detalle” (24-5).

Cuando se hizo por los misioneros el lamentable incendio de las pinturas, vivían muchos historiadores acolhuas, mexicanos, tepanecas, tlaxcaltecas, etc., los cuales trabajaron por reparar la pérdida de tales monumentos, como en parte lo consiguieron, o haciendo nuevas pinturas o sirviéndose de nuestros caracteres, aprendidos ya por ellos, o instruyendo de palabra a sus mismos predicadores en sus antigüedades, y así éstos pudieron conservarlas en sus escritos como lo hicieron Motolinía, Olmos y Sahagún. Es, pues, absolutamente falso que “se perdiese totalmente toda noticia de los hechos más remotos”. Es falso también que “no quedara un solo vestigio del gobierno, de las antiguas revoluciones, excepto aquellos que provenían de la tradición”, etc.”. (XXXIV)

Es de llamar la atención que, para Clavijero, exista un argumento que de alguna forma puede, si bien no exculpar, explicar las decisiones de los misioneros españoles. Los españoles, según el jesuita, movidos por un exacerbado celo cristiano prendieron fuego a un número indeterminado de manuscritos mesoamericanos, los mismos que él llama “pinturas”, causando así la pérdida de mucha de la información sobre el mundo precartesiano. Sin embargo, Clavijero propone que no todo se perdió bajo estas circunstancias. Existen, según él, manuscritos que aún son capaces de transmitir a un público moderno la información sobre el mundo anterior a la conquista española. De esta forma concluye el “Prólogo” de la obra.

El corpus de la *Historia Antigua de México*, está compuesto por diez libros e incluye nueve ensayos que Clavijero llama “Disertaciones”. El primer libro incluye una “descripción del Reino de México” (1), que se lee como un tratado etnográfico, apegado a las pautas del género de las *Historias Naturales* inaugurado por Plinio (23-79 AC), y describe tanto la geografía del territorio así como el clima, la vegetación, la fauna e inclusive a los propios mexicanos. Lleno de vocablos en náhuatl, este primer libro no entra en discusiones con otros autores y no intenta relativizar demasiado la información

que se tiene sobre América, aunque no puede evitar hacerlo en ocasiones. La información proviene en su gran mayoría de las *Décadas* (1601-1615) escritas por Antonio de Herrera (1549-1626) y de la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís y Rivadeneyra. Sin embargo, cuando Clavijero se dispone a describir el “carácter de los mexicanos y demás naciones de Anáhuac” (44), prescinde de toda autoridad intelectual ya que, a su juicio, todos los autores que han tratado el tema de la descripción del “carácter de los mexicanos” han errado en su intento. Él se propone a sí mismo como el único capaz de hacerlo:

Lo que yo diré va fundado sobre un serio y prolijo estudio de su historia [las naciones de Anáhuac] y sobre el íntimo trato de los mexicanos por muchos años. Por otra parte, no reconozco en mí cosa alguna que pueda preocuparme en favor o en contra de ellos. Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento en su favor, ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empeña a condenarlos; y así diré franca y sinceramente lo bueno y lo malo que en ellos he conocido. (45)

Cabe resaltar en este punto, una vez más, la ambivalencia semántica sobre a quiénes se refiere Clavijero con el gentilicio de “mexicanos”. Anteriormente, se había observado que al proponer dos modelos diametralmente opuestos entre sí – el de Solís y el de Las Casas – Clavijero había optado por un *tertium non datum*, una tercera opción no dada, que era la propia, ya que no quería adular – como lo hace Solís – ni calumniar – al estilo lascasiano – a sus “nacionales”, es decir los españoles. Ahora, al hablar de los indígenas mexicanos, Clavijero los tilda de “compatriotas”. Esto debe ser entendido dentro del desarrollo de la *conciencia criolla*, sobre la que había tratado el capítulo anterior. Para Clavijero, no existe una oposición entre ser “mexicano”, ya que el mismo nació y creció en Veracruz, México, y ser “español”, ya que la cosmovisión y

epistemología que informan su comportamiento en el mundo, son de corte occidental y eurocéntricas. Lo único que en todo caso pudiera unir a Clavijero con los habitantes nativos de México, es el rasgo en común de compartir el lugar de nacimiento. Esta ambivalencia apunta al drama del *occidentalismo periférico* del que tratara Lao-Montes (245).

Sobre las cualidades físicas de los indígenas mexicanos, Clavijero da notas sobre la estatura, la proporción de los miembros, etc, y dice que “tienen [los mexicanos] un justo medio entre la hermosura y la deformidad; su semblante ni atrae ni ofende” (45). Habla el jesuita también de los “sentidos” de los indígenas mexicanos, su complexión, dice que nunca tienen mal aliento, son flemáticos, no pierden el cabello tan pronto ni tan seguido como los europeos, son “muy sobrios en la comida” (45), lo que no se puede decir, sin embargo, de su inclinación a la bebida, ya que, según dice Clavijero, “la mitad de la nación no acaba el día en su juicio” (45). El siguiente párrafo da cuenta de que, en efecto, los indígenas americanos, los antiguos mexicanos, no eran bárbaros. Según Clavijero:

Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. La policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España, y los romanos en las Galias y en la Gran Bretaña, debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla ciertos intereses injuriosos a la humanidad. Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia. (45-6)

Para Clavijero, como lo acaba de demostrar la cita anterior, los antiguos mexicanos, y sus descendientes, con quienes tuvo contacto y a quienes conoció de cerca

el jesuita, son “gentes de razón”. Sus facultades, físicas y mentales, son las mismas que las del ser humano europeo, y su glorioso pasado es muestra de ello. Establece que es el hecho de que “el oro no tiene para ellos todos los atractivos que tiene para otros” (46) y que “dan sin dificultad lo que adquieren con sumo trabajo” (46) lo que los hace desdeñar e inclusive rehusar el trabajo al que los obligan los españoles, característica que en más de una ocasión ha sido percibida como “pereza”.⁴⁸ “Sin embargo,” apunta Clavijero, “no hay gente en aquel reino que trabaje más, ni cuyo trabajo sea más útil ni más necesario,” (46). El jesuita también toma nota del respeto entre padres e hijos, y de cómo éste es innato en la nación. Habla del amor entre padres e hijos, que es “demasiado” a su parecer, y de cómo sin embargo el amor entre marido y mujer es mucho menor, ya que, a su entender, los hombres parecen “inclinarse más a la mujer ajena que a la propia” (47).

⁴⁸ En el libro *Visión de los Vencidos* (1959) de Miguel León Portilla, se puede apreciar cuán diferente era la opinión o el aprecio que tenían indígenas y españoles en cuanto al oro. En un pasaje tomado del *Códice Florentino*, se explica de la siguiente manera: “Cuando los españoles se hubieron instalado, luego interrogaron a Motecuhzoma tocante a los recursos y reservas de la ciudad: las insignias guerreras, los escudos; mucho le rebuscaban y mucho le requerían el oro. Y Motecuhzoma luego los va guiando. Lo rodeaban, se apretaban a él. Él iba en medio, iba delante de ellos. Lo van apretando, lo van llevando en cerco. Y cuando hubieron llegado a la casa del tesoro, llamada Tecualco, luego se sacan afuera todos los artefactos tejidos de pluma, tales como travesaños de pluma de quetzal, escudos finos, discos de oro, los collares de los dioses, las lunetas de la nariz, hechas de oro, las grebas de oro, las ajorcas de oro, las diademas de oro. Inmediatamente fue desprendido de todos los escudos el oro, lo mismo que de todas las insignias. Y luego hicieron una gran bola de oro, y dieron fuego, encendieron, prendieron llama a todo lo que restaba, por valioso que fuera: con lo cual todo ardió. Y en cuanto al oro, los españoles lo redujeron a barras, y de los chalchihuites, todos los que vieron hermosos los tomaron [...] Y anduvieron por todas partes, anduvieron hurgando, rebuscaron la casa del tesoro, los almacenes, y se adueñaron de todo lo que vieron, de todo lo que les pareció hermoso. Van ya en seguida a la casa de almacenamiento de Motecuhzoma, en el sitio de nombre Totocalco. Tal como si unidos preservaran allí, como si fueran unas bestezuelas, unos a otros se daban palmadas: tan alegre estaba su corazón. Y cuando llegaron, cuanto entraron a la estancia de los tesoros, era como si hubieran llegado al extremo. Por todas partes se metían, todo codiciaban para sí, estaban dominados por la avidez [...] Todo lo cogieron, de todo se adueñaron, todo lo arrebataron como suyo, todo se apropiaron como si fuera su suerte...” (87-8).

Menciona también “su particular afecto a las prácticas exteriores de religión”, lo que él opina, “degenera fácilmente en superstición, como sucede a los ignorantes de todas las naciones cristianas” (47). En cuanto a su supuesta “adhesión a la idolatría” Clavijero declara que “es una quimera forjada en la desarreglada imaginación de algunos necios. Uno u otro ejemplar de algunos serranos no es bastante para infamar a todo el cuerpo de la nación” (47). Finaliza sus anotaciones sobre el carácter de los mexicanos, declarando:

Finalmente, en la composición del carácter de los mexicanos, como en la del carácter de las demás naciones, entra lo malo y lo bueno, pero lo malo podría en la mayor parte corregirse con la educación, como lo ha mostrado la experiencia. Difícilmente se hallará juventud más dócil para la instrucción, como no se ha visto jamás mayor docilidad que la de sus antepasados a la luz del Evangelio. (47)

Sobre este punto, hay una nota al pie que nos indica, “Basta para conocer lo que puede la educación en los mexicanos saber la vida ejemplarísima que observan las mexicanas en el Colegio Real de Guadalupe en México y en los Monasterios de Corpus Christi de la misma ciudad y el de Valladolid de Michoacán” (47n). Se puede entender, por lo tanto, que Clavijero percibe que todos los males de los mexicanos presentes pueden ser modificados por medio de una educación adecuada, mostrando así la función pedagógica y paternalista del *discurso indigenista*, y parece que la más adecuada de las educaciones es aquella que se le da al individuo en los monasterios e iglesias. Así, el carácter de los mexicanos, con sus particularidades, con sus rasgos buenos y sus malos atributos, no es diferente, después de todo, del de los demás habitantes de las naciones del mundo. Como explica el jesuita:

Por lo demás no puede dudarse que los mexicanos presentes no son en todo semejantes a los antiguos, como no son semejantes los griegos modernos a los que existieron en tiempos de Platón y de Pericles. La constitución política y la religión

de un Estado, tienen demasiado influjo en los ánimos de una nación. En las almas de los antiguos mexicanos había más fuego, y hacían mayor impresión las ideas de honor. Eran más intrépidos, más ágiles, más industriosos y más activos, pero más supersticiosos y más inhumanos. (47)

Así concluye el primer libro de la *Historia Antigua de México*. A partir del segundo Libro, la *Historia Antigua* de Clavijero se enfoca más en los hechos históricos que tuvieron lugar previo a la conquista de México. De esta forma, el segundo Libro narra la salida de los aztecas – o “mexicanos” – de Aztlán, su peregrinación y la consecuente fundación de la ciudad de México-Tenochtitlán; el tercer Libro, remedando el *Theatro* de Sigüenza, está dedicado a llevar a cabo una genealogía de lo que él considera la “monarquía” mexicana; el cuarto Libro abunda en la bibliografía de Nezahualcōyotl, a quien Clavijero considera un personaje digno de ser tanto exaltado como emulado; el Libro cinco cuenta los sucesos de Moctezuma Xocoyotzin así como los “presagios de la conquista de los españoles” (137); el sexto Libro brinda información sobre la religión de los mexicanos, de la que el jesuita opina ser “un agregado de errores y de prácticas supersticiosas, crueles y pueriles” (147); el Libro séptimo trata una gran cantidad de temas, entre ellos la forma de gobierno, la economía, y la política mexicana previa a la llegada de los españoles, la agricultura, la caza y la pesca, así como la medicina, la arquitectura y demás artes practicadas por el pueblo mexicano; el octavo Libro presenta ya el escenario en el cual desembarcaron los españoles en costas mexicanas, y cubre los hechos que llevaron a las alianzas que estos establecieron con los tlaxcaltecas, así como su “solemne entrada en la corte de México” (334); el Libro noveno narra los acontecimientos desde la primera “conferencia” entre Moctezuma y Cortés, las batallas

que prosiguieron, y termina con la elección de Cuauhtémoc como el último emperador mexica⁴⁹; finalmente el décimo y último Libro se enfoca en el sitio de la ciudad de México-Tenochtitlán, en la prisión del “rey” Cuauhtemotzin, y en la ruina del “imperio” mexicano.

Antes de que termine propiamente el libro, sin embargo, Clavijero incluyó una “Advertencia” que será de marcada importancia para el resto de la *Historia*. Sirve, quizá, ésta como bisagra entre los llamados propiamente “Libros” y las “Disertaciones” que prosiguen. En dicha “Advertencia”, Clavijero habla sobre sus propósitos y plantea que las “Disertaciones no sólo son de gran utilidad, sino que son por demás necesarias “para ilustrar la *Historia Antigua de México*, y para confirmar la verdad de muchas cosas contenidas en ella” (422). Añade, además, que “son necesarias para disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido muchos autores modernos que, sin suficientes conocimientos han escrito sobre la tierra, los animales y los hombres de la América” (422). Entre estos hombres, Clavijero elige al pensador holandés Cornelius de Pauw como su primer blanco de ataques. Después de esbozar algunas de las opiniones que Pauw sostenía sobre América – según el jesuita, ““Paw quiere persuadir al mundo que en América la naturaleza ha degenerado eternamente en los elementos, las plantas,

⁴⁹ Sobre la conquista de México, Clavijero expone su opinión de la siguiente manera: “Bien conozco que los lectores percibirán al leer y reflexionar en las circunstancias de este extraordinario suceso, la misma displicencia que yo siento al escribirlo; pero es preciso adorar en éste y otros sucesos de nuestra historia los altísimos consejos de la Divina Providencia, que tomó a los españoles por instrumento de su justicia y de su misericordia para con aquellas naciones, castigando en unos la superstición y la crueldad, e iluminando a los demás con la luz del Evangelio. No nos cansaremos jamás de inculcar esta verdad y de dar a conocer, aun en las acciones más desarregladas de las criaturas, la bondad, la sabiduría y la omnipotencia del Creador,” (344).

los animales y los hombres” (422) – y el “monstruoso relato” (423) que sobre la misma elabora, Clavijero declara, una vez más, su intención:

No pretendo hacer la [a]pología de América y los americanos, porque sería necesaria una obra voluminosa. Para escribir un error o una mentira bastan dos líneas, y para impugnarla se necesitan tal vez dos páginas. ¿Cuántas serían menester para refutar tantos centenares de errores? Por lo mismo, solamente quiero impugnar los que se oponen a la verdad de mi *Historia*. He escogido la obra de Paw, porque, como en una sentina o albañal, ha recogido todas las inmundicias, esto es, los errores de todos los demás. Si parecen un poco fuertes mis expresiones, es porque no hay que usar dulzura con un hombre que injuria a todo el Nuevo Mundo y a las personas más respetables del Antiguo. (423)

No se expresa de la misma manera de otro de los interlocutores con los que dialoga, ya que al hablar del conde de Buffon y de sus trabajos, expone: “le tengo gran estimación y lo reputo el más diligente, el más hábil y el más elocuente naturalista de nuestro siglo; creo que no ha habido hasta ahora otro en el mundo que haya dado a conocer mejor los animales” (423). No obstante, dicha estima que muestra por el naturalista francés no carece de crítica, ya que al intentar Buffon abarcar un vasto terreno de conocimiento, “no es de admirar que a veces errase o se olvidase de lo que antes había escrito, principalmente sobre América, en donde la naturaleza es tan varia, por lo que ni esos errores, ni las razones que damos contra ellos, podrán perjudicar la gran reputación de que goza entre los literatos del mundo” (423). Así, la obra de Clavijero se alza en un mar de proclamas y aseveraciones sobre los americanos – erróneas, según él – para, de cierta forma, “defender” a sus “compatriotas”. Culmina con la siguiente aseveración:

En el cotejo que hago de un continente con el otro, no pretendo hacer aparecer que la América es superior al Mundo Antiguo, sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de los autores que impugno. Semejantes paralelos son odiosos, y el alabar apasionadamente el

propio país sobre los demás parece más de niños que se pelean que de hombres que discuten. (423)

Así, en su primera “Disertación”, Clavijero comienza la discusión sobre los posibles orígenes del hombre americano. Después de detallar las opiniones principales de algunos escritores y/o historiadores, el jesuita afirma que la población de la América es “antiquísima” (426), más aún de lo que le parece a los europeos. Además, Clavijero sostiene la teoría del origen único del ser humano, y argumenta que, en efecto, los americanos llegaron a estas tierras provenientes del Viejo Mundo. Atribuye la población de América a una consecuencia más del “Gran Diluvio” bíblico, la división lingüística al episodio – también bíblico – de Babel; y concluye detallando la ruta que tuvieron que tomar tanto los pobladores como los animales, en su peregrinaje a América.

En la segunda “Disertación”, Clavijero se propone explicar, nuevamente, el orden cronológico de los eventos históricos en México. Comienza con la “Época de la llegada de los toltecas y de otras naciones al Anáhuac”, continúa con la “correspondencia de los años mexicanos a los nuestros y época de la fundación de México”, en la que cabe, desde luego, destacar que se utiliza el binomio “ellos/nosotros”, lo que marca claramente una distinción entre los antiguos mexicanos y los mexicanos presentes (como Clavijero mismo), en lo que el principal factor distintivo que produce esta alteridad es el factor indígena. Es decir, Clavijero se considera a sí mismo “mexicano”, y por lo tanto tiene algo en común con aquellos “antiguos mexicanos”; lo único que los separa, el único factor que produce alteridad, es el factor indígena. Clavijero no comparte con aquellos “antiguos mexicanos” la sangre indígena, por lo que el uso del gentilicio “mexicano” es

ambivalente; en ocasiones es sinónimo de criollos, mientras que otras veces se utiliza como homólogo de “indígena”. Viene después una “cronología de los reyes mexicanos”, y al final, un recuento de las “épocas de los sucesos de la conquista”.

La tercera “Disertación” propone silenciar, de una vez por todas, todas aquellas ideas y juicios que insisten en que el Nuevo Mundo es, “verdaderamente una tierra maldita y destinada por el cielo para suplicio de malhechores” (454). Según Clavijero, pareciera como si cualquier persona que leyera, “la horrible descripción que hacen algunos europeos de América, u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, su clima, sus plantas, sus animales y sus habitantes, se persuadirá de que el furor y la rabia han armado sus plumas y sus lenguas” (454). Después de enumerar ciertas sentencias que sobre América hicieron varios historiadores europeos, el jesuita declara:

Estos y otros semejantes despropósitos son efecto de un ciego y excesivo patriotismo, que les ha hecho concebir ciertas imaginarias preeminencias de su propio país [habla de Buffon, de Paw y de Herrera] sobre todos los otros del mundo. No nos será difícil oponer a sus invectivas contra América los grandes elogios que han escrito sobre ella muchos famosísimos europeos más instruidos que ello; pero, a más de que sería ajeno a nuestro asunto, resultaría molesto a los lectores y así nos contentaremos con examinar lo que aquellos escribieron contra la tierra de América en general, o contra el reino de México en particular. (455)

De esta manera, se da a la tarea de exponer las “falacias” que se han escrito sobre América. Habla de la “pretendida inundación de América”, del “clima y la calidad de la tierra de México”, de “nuestros” animales, y así por el estilo. Cabe recalcar que lo importante de esta sección es que entra en diálogo directo con otros historiadores y escritores.

En la cuarta “Disertación”, se trata ampliamente el tema de los animales americanos. Después de tratar de desmentir lo que sobre América han dicho gentes como Buffon y de Pauw, Clavijero habla por medio de un “americano”, una suerte de personaje interlocutor que personifica la voz de América, y entabla un debate con de Pauw. El jesuita sostiene que un “americano” podría argumentar que la “irregularidad” entre especies de animales o de plantas, es una apreciación puramente subjetiva. No existe, al juicio de Clavijero, tal categoría como “normal”, sino que lo que se designa como “normal” es lo que cualquier ser humano, en cualquier parte del mundo, está acostumbrado a experimentar de manera cotidiana. Así, por ejemplo, los avestruces africanos son considerados “normales” por los africanos, mientras que los avestruces americanos son percibidos de la misma manera por los americanos. En palabras del “americano” del jesuita:

Nuestro mundo [...] que vosotros llamáis nuevo porque hace siglos no era conocido de vosotros, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. Ni éstos tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales, ni nosotros tenemos la culpa de que las especies de los nuestros hayan sido ignoradas por vuestros naturalistas o confundidas por la escasez de sus luces. Y así, o son irregulares vuestros avestruces porque no se conforman a los nuestros, o a lo menos los nuestros no deben decirse irregulares porque no se conforman con los vuestros. Hasta que no demostréis que las primeras avestruces salieron de las manos del Creador con solo dos dedos unidos con una membrana, no nos persuadiréis jamás de la irregularidad de nuestros touyon.” Esta razón sirve también para disipar otros semejantes discursos, originados de la imperfección de las ideas o de su prevención a favor del Antiguo Continente. (484)

Como es evidente, el discurso proferido por el “americano” de Clavijero se puede leer como una “defensa de lo americano”, sobre todo si por “americano” entendemos “indígena”. La característica comparativa de la argumentación de Clavijero siempre

parece querer subvertir una jerarquía que supone la “superioridad” europea sobre la “inferioridad” americana. El mundo americano, lo que se considera propiamente americano, es lo que Clavijero identifica con lo “indígena”. Es este mundo digno de ser considerado de forma equitativa, como igual, al mundo europeo.

En la quinta “Disertación”, Clavijero trata nuevamente el asunto de la “constitución física y moral de los mexicanos” (503). Según su parecer, tanto en México como en otros países de América, se pueden distinguir por lo menos cuatro clases de hombres. La primera clase de hombres que identifica el jesuita son los “americanos propios, llamados vulgarmente indios, esto es, los que descienden de los antiguos pobladores del Nuevo Mundo y no han mezclado su sangre con la de los pueblos del Antiguo Continente” (503); la segunda clase es la que está compuesta por “los europeos, asiáticos y africanos” establecidos en América; la tercera clase, según el jesuita, la formarían “los hijos o descendientes de éstos, llamados por los españoles criollos, aunque tal nombre se da principalmente a los hijos o descendientes de europeos, cuya sangre no se ha mezclado con la de los americanos, asiáticos o africanos” (503); y por último, la cuarta clase de hombres, la que Clavijero afirma estar compuesta por “las razas mezcladas, llamadas por los españoles castas, esto es, aquellos que nacen o descienden de europeo y americana, o de europeo y africana, o de africano y americana, etc,” (503), es decir la clase mestiza. Según Clavijero, todas estas clases de hombres han sido “infamadas y menospreciadas por Pauw, quien supone tan maligno el clima del Nuevo Mundo, que hace degenerar, no sólo a los criollos y a los americanos propios nacidos allí, sino también a los europeos habitantes de aquellos países” (503). Así, para de Pauw, el

maligno clima americano hace degenerar a todos los seres humanos que pisan las tierras del Nuevo Mundo. Sin embargo, el jesuita afirma que de todas las difamaciones, son las levantadas en contra de los americanos propios, los indígenas, las que más ofenden. Siendo criollo él mismo, opina que elaborar una defensa de éstos sería de más beneficio, pero prefiere esclarecer lo que sobre los indígenas se ha dicho, movido por ningún otro motivo más que “el amor a la verdad y el celo por la humanidad” (503). Es importante notar aquí que Clavijero en ningún momento se “siente” o se “identifica” con lo indígena. Existe en él una clara conciencia criolla, lo que no evita que se defina a sí mismo como “mexicano”. Pero como un mexicano *otro*, es decir, un mexicano que no comparte material genético con los indígenas y que es, por lo tanto, muy diferente a ellos. Les tiene, sin embargo, alguna consideración. Desde esa consideración es que escribe; para limpiar el nombre de los indígenas ante tantas injurias de los europeos. Clavijero habla, entonces, por los indígenas, a favor de ellos. Es una apología que, sin embargo, no defiende a los indígenas, sino a los propios criollos.

Después de ésta afirmación, pasa a hablar sobre las “cualidades corporales de los mexicanos”, siempre elaborando un análisis comparativo entre los indígenas americanos y los europeos. El jesuita afirma que las almas y las capacidades de los indígenas americanos, en nada son inferiores a las de los europeos, que él, al contrario de la gran mayoría de los europeos que han tratado el tema, estuvo ahí, que los conoció y los trató y es testigo de lo que pueden ser capaces los indígenas. Explica Clavijero:

Yo, por el contrario [es decir, al contrario de Robertson que nunca estuvo ahí, en América] traté íntimamente a los americanos; viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción; vi la erección de los progresos del real colegio de

Guadalupe, fundado en México por un jesuita mexicano para la educación de niñas indias; tuve después algunos indios entre mis discípulos; traté a muchos párrocos americanos, a muchos nobles y a muchísimos artesanos; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres. Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Paw y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aún las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. (518)

De nuevo, Clavijero afirma que la educación, una educación basada en las enseñanzas del evangelio, apegada a las doctrinas de la Santa Iglesia Católica, podría en efecto cambiar el destino de las sociedades indoamericanas. Esta es la redención que ofrece, una pedagogía de la redención. Para que el indígena pueda tener una vida que sea capaz de “competir”, de ser igual a la de los europeos, el indígena necesita ser educado. El cielo que promete Clavijero es un cielo occidental, una episteme judeo-cristiana, a la que el indígena es capaz de llegar por medio de la educación. Esa es la prescripción: “edúcate, indio... y serás ‘filósofo, matemático o teólogo...” Esa es la redención que promete Clavijero.

La situación material del indígena americano, no obstante, es compleja. Clavijero declara que es “muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades” (519). De nuevo, el jesuita elabora un análisis comparativo y declara:

El que contemple el estado presente de Grecia no podría persuadirse que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los

siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos. (519)

La única diferencia, piensa Clavijero, es de orden pedagógico, ya que “toda la historia antigua de los mexicanos y peruleros da a conocer que saben pensar y ordenar sus ideas, que son sensibles a las pasiones de la humanidad, y que los europeos no han tenido otra ventaja sobre ellos que la de ser mejor instruidos” (519). Así, de ser propiamente instruidos los americanos, de recibir una educación que los eleve al rango de los europeos, podrían ellos mismos llegar a escribir tratados antropológicos similares a los de los europeos, en donde se recogerían todas las diferencias, y se hablaría de los “países estériles del Mundo Antiguo, montañas inaccesibles, llanuras pantanosas, bosques impenetrables, desiertos arenosos y malos climas” (524), así como de los “, reptiles e insectos asquerosos y nocivos, serpientes, escuerzos, escorpiones, hormigas, ranas, ciempiés, escarabajos, chinches y piojos, cuadrúpedos irregulares, pequeños, defectuosos y pusilánimes” (524), sin olvidarse de las “gentes degeneradas, de color feo, estatura irregular, facciones deformes, mala complexión, ánimo opacado, ingenio obtuso e índole cruel” (524). Al hablar sobre los vicios del Antiguo Continente, “La sola historia de los romanos, la más celebre nación del Mundo Antiguo, le proporcionaría un increíble cantidad de las más horrendas maldades” (524). Sin embargo, se acabaría por reconocer, según Clavijero, que “semejantes defectos y vicios no eran comunes ni a todos los países ni a todos los demás habitantes del Antiguo Continente” (524), y que no se podría calificar a todo un continente basándose en los comportamientos de un pequeño grupo de

sus habitantes; lo que de ninguna manera son capaces de reconocer los naturalistas europeos, entre ellos Paw.

En la sexta “Disertación” Clavijero se propone desmentir lo que se ha escrito sobre “la cultura de los mexicanos” (525). Después de revivir el debate lascasiano sobre la supuesta “barbarie” de los mexicanos, el jesuita concluye con que, en efecto, los indígenas americanos no pueden ser calificados como tales ya que “reconocían un Ser Supremo y omnipotente” (525), aun cuando “su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciada con mil errores y supersticiones” (525).⁵⁰ Además, desarrollaron todas las demás características de una sociedad culta. Dice Clavijero:

Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados, tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas [...]; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban magistrados y gobernadores; tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia en los contratos; tenían distribuidas las tierras y asegurada a cada particular la propiedad y posesión de su terreno; ejercitaban la agricultura y otras artes, no sólo las necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y al lujo. (525)

A pesar de ello, infiere el Jesuita, estos rasgos no fueron suficientes para Pauw, quien además exigía que los mexicanos tuvieran “la moneda [...] el uso del fierro, el arte de escribir y los de fabricar navíos, construir puentes de piedra y hacer cal” (525), para poder ser considerados “civilizados”. Además, según Pauw, las artes de los mexicanos “eran imperfectas y groseras, sus lenguas escasísimas de voces numerales y de términos propios para explicar las ideas universales, y sus leyes inexistentes, porque no puede haber leyes donde reina la anarquía y el despotismo” (525-6). El resto de la “Disertación”

⁵⁰ Me refiero al afamado “Debate de Valladolid” (1552) en el que Sepúlveda y Las Casas discutieron sobre las “justas causas” para hacer guerra a los indígenas americanos.

la dedica Clavijero a refutar, punto por punto, todas las aseveraciones de Pauw, haciendo uso siempre del análisis comparativo para demostrar la relatividad de las imputaciones de Pauw. Al final de la “Disertación”, el jesuita declara:

Esta es una breve pero verdadera muestra de la cultura de los mexicanos, tomada de su historia antigua, de las pinturas y las relaciones de los más exactos historiadores españoles. Así se gobernaban aquellos pueblos inferiores en industria y sagacidad a los más rudos pueblos del Antiguo Continente. Así se gobernaban aquellos pueblos, de cuya racionalidad quisieron dudar algunos europeos, (555).

Cabe recalcar el tono de la línea “aquellos pueblos inferiores en industria y sagacidad”, ya que, a primera vista, pareciera que Clavijero recurriera al sarcasmo para evidenciar que, en efecto, los pueblos indígenas americanos, a quienes muchos pensadores europeos tildaran de “bárbaros” e “inferiores” en realidad no lo eran. La información proporcionada en la “Disertación” dejaba clara constancia de ello.

En la séptima “Disertación”, Clavijero intenta contradecir los errores cometidos por escritores europeos sobre la población y la demarcación territorial de las ciudades mesoamericanas. El jesuita ocupa toda la “Disertación” en refutar las aseveraciones de los europeos, siempre elaborando un análisis comparativo, y en demostrar que no sólo era México una ciudad muy densamente poblada, sino que no era la única ciudad en la cuenca del Valle de México, como afirmaba Pauw, y además, que las ciudades del Anáhuac no estaban llenas de “aldeas” como sostenía el europeo, sino que eran, sin lugar a dudas, ciudades.

Al comenzar la octava “Disertación”, el jesuita parece mostrarse más benigno con Pauw, ya que el europeo reconoce que en cuanto a “supersticiones religiosas” se refiere,

las naciones del Nuevo Mundo han sido vastamente semejantes a las del Antiguo

Continente. Clavijero responde de la siguiente manera:

Si con este mismo juicio hubiera discurrido en otros puntos, nos hubiera ahorrado algunas disputas y preservado su obra de las grandes y fuertes censuras que le han hecho algunos hombre sabios de la misma Europa. Yo dirijo esta disertación a los que por ignorancia de cuanto ha pasado y pasa actualmente en el mundo, o por falta de reflexión, han gritado tanto al leer en la historia de México la crueldad y superstición de aquellos pueblos, como si fuesen cosas nunca oídas entre los mortales. Manifestaré, pues, su error y demostraré que la religión de los mexicanos fue menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más cultas naciones de la antigua Europa, y que de su crueldad ha habido ejemplos – tal vez más atroces – en casi todos los pueblos del mundo. (571)

De esta manera, el jesuita se dedica a demostrar que la religión mexicana era menos “vituperable” (575) que la de los romanos, griegos o egipcios en muchos aspectos, como en cuanto los rituales ceremoniales y a la “supuesta divinidad de sus númenes” (574) se refería. No obstante, Clavijero se ve obligado a tocar el tema de los sacrificios humanos. Sobre este punto, el jesuita declara que, en efecto, la religión de los mexicanos era “muy sanguinaria” (575), y que “sus sacrificios eran cruelísimos y su austeridad extremadamente bárbara” (575), lo que no duda en desaprobar y calificar como “inhumano”. Sin embargo, Clavijero manifiesta que esta práctica no era particular a los antiguos mexicanos, y que al contrario, era parte de la experiencia humana ya que un gran número de culturas del Antiguo Continente tenían, o habían tenido, costumbres similares. Según el jesuita, “no ha habido casi nación en el mundo que no haya sacrificado algunas veces víctimas humanas al Dios que adoraba” (575), y expone el caso de los israelitas, el de los egipcios, el de los cartagineses, los cananeos, los persas, los fenicios, los cretenses, los lacedemonios [espartanos], los phocas, los lebos, los

thesalonienses, los galos, los bardos y demás. Inclusive los romanos y los españoles participaron en rituales similares. Concluye estableciendo que, “si los españoles que escribieron la historia de México no se hubieran olvidado de lo que antes había sucedido en su península, no se hubieran admirado tanto de los sacrificios de los mexicanos” (576). La intención de Clavijero no es, sin lugar a dudas, la de inculpar a los mexicanos por sus “sanguinarios” sacrificios, ni de minimizar el horror que sintió Europa al escuchar de ellos. No intenta ni siquiera desmentirlos o negarlos. Lo que hace el jesuita es recordarle a los escritores europeos que la práctica del sacrificio humano es algo común a la especie humana, y fue una práctica bárbara e inhumana en México, pero lo fue también en España y en Alemania, y en toda Europa y en cualquier lugar del mundo donde ocurrió.

En la novena y última “Disertación”, Clavijero se dedica a rechazar la creencia europea de que la sífilis o “mal francés” como se le conocía en el siglo XVIII, tenía sus orígenes en América. Ya que era considerada una enfermedad “vergonzosa” (579), y al no poder la comunidad científica establecer un origen certero de tal, se aceptó que la enfermedad tenía que haber originado en las Américas. La totalidad de la “Disertación” intenta desmentir esta impugnación.

Como se puede apreciar, el *discurso indigenista* de Clavijero reinterpreta y se apropia del pasado indígena para establecer a éste como característica principal de la *particularidad americana* ante Europa. El presente del indígena, arduo y complejo, sólo puede ser remediado, opina el jesuita, mediante la labor pedagógica, imbuyendo en las sociedades indígenas americanas saberes y técnicas occidentales, de las que él mismo es portador. La paradoja de dicha argumentación es, sin embargo, que si lo dicho por los

Europeos es mentira, si sus esquemas y su visión del mundo son erróneas, ¿por qué entonces proponer la educación – de corte occidental, sobre todo – como *redención* a los indígenas “salvajes” del presente? Es por medio de esta argumentación retórica que los criollos hispanoamericanos comienzan el proceso emancipador y dan los primeros pasos hacia la liberación del control administrativo, jurídico y político europeo, es decir, mediante el saqueo imperativo del pasado indígena, se erigen como los guías ilustrados que podrán conducir al salvaje hacia su redención mediante la educación religiosa. Este primer movimiento será convalidado posteriormente por las luchas independentistas libradas a lo largo y ancho de América durante las siguientes décadas. Luchas, dichas sea de paso, de criollos contra españoles, y en las que se utilizaron poblaciones enteras de indígenas para lograr tal fin, utilizando sus cuerpos, guerras que luego de terminadas no trajeron mejoras sociales para las comunidades indígenas, menos aún la devolución o restitución de su territorio. Luchas en las que los indígenas sirvieron como carne de cañón, y como objeto discursivo dentro de la lógica del *discurso indigenista* del segundo movimiento.

3. FRAY SERVANDO TERESA DE MIER Y LA *HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN*

El segundo movimiento de “liberación” hispanoamericana se presentó en la forma de una lucha abierta, tanto armada como en los tribunales españoles, llevada a cabo por los criollos americanos. El *discurso indigenista* aparece ahora como herramienta retórico-discursiva por medio de la cual los criollos logran presentar ante la comunidad

internacional, particularmente a la Gran Bretaña, una imagen execrable de las obras de los españoles en América. Debilitada España por las continuas luchas contra la Francia napoleónica, los criollos americanos pretendían lograr una separación política – jurídica, administrativa y legislativa – total de los poderes peninsulares, es decir, conseguir su independencia. Como apunta Ángel Rama, “desde el discurso crítico de la segunda mitad del siglo XVIII [...] ésa fue la consigna principal: independizarse” (*Transculturación* 11), y no fueron pocos los escritores y pensadores latinoamericanos – en su gran mayoría criollos – que se dedicaron a pregonar las ideas independentistas por toda la América. Influidos en gran medida por la “epistemología patriótica” que los jesuitas desterrados habían desarrollado, los criollos independentistas volvieron a apropiarse discursivamente del pasado indígena para elaborar sus argumentos, llevaron a cabo un análisis de la situación del indígena contemporáneo y “prescribieron” medidas que debían ser tomadas para poder alcanzar la *redención*.

El rasgo de la apropiación del pasado indígena más estudiado en este segundo momento ha sido, sin lugar a dudas, la idea de la predicación del evangelio cristiano por Santo Tomás previo a la llegada de los europeos a América. Entre los críticos que han dedicado sus esfuerzos a elaborar sobre este tema se encuentra el francés Jacques Lafaye, así como David Brading, Enrique Florescano, Edmund O’Gorman, Octavio Paz, Luis Villoro, René Jara y Anthony Pagden entre otros. Lafaye destacó la importancia de la hipótesis de la evangelización de Santo Tomás y apuntó que en ella se halla una de las claves interpretativas de la emergencia de una “American Consciousness” (187), mientras que Brading afirmó que “las abstrusas especulaciones de los sabios criollos quedaron

[así] transformadas en una declaración pública de la autonomía espiritual de México [...] y de ese modo se “invocaba la necesidad teológica en apoyo de la creencia patriótica” (629-30), designando de esta forma la hipótesis como una parte fundamental de la emancipación americana y del desarrollo de una “conciencia patriótica” o “nacionalista”. Para Luis Villoro, la importancia de dicha tesis radica en que “permite la emancipación no [en] la razón [como pretendían los jesuitas exiliados], sino en la misma providencia” (147), lo que supone una “independencia” – así sea espiritual – anterior a la llegada de los europeos a América y permite concebir la empresa de conquista y colonización, como un momento de “interrupción” en el devenir histórico americano.

No es, sin embargo, este aspecto del *discurso indigenista* en este segundo movimiento el que sirve como base del análisis que pretendo llevar a cabo. Si bien la tesis de la evangelización de Santo Tomás en América es de importancia capital, mi análisis se centrará en los argumentos que desarrolla Fray Servando Teresa de Mier en su *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac* con respecto al pasado indígena y los agravios de los que fueron víctimas las sociedades amerindias. Es esta apropiación y reinterpretación del pasado indígena, para la cual Fray Servando inclusive hace uso de la ventriloquía discursiva, sirve para denigrar aún más la imagen de España ante el mundo y procurar así el apoyo internacional en la lucha independentista. La redención que ofrece Mier no es tan explícita como en Clavijero, ya que el dominico pretende que los indígenas se unan a la causa emancipadora para liberarse de España y, de esa forma, procurar un mejor presente así como un mejor futuro. Es la alianza entre

indígenas y criollos lo que propone Mier, una alianza ante un enemigo común, España, culpable de todos los males que aquejan a América.

Publicada en Londres en el año de 1813, la *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac*, apareció bajo el seudónimo de José Guerra, quien no era otro sino Fray Servando Teresa de Mier. La *Historia* está compuesta por catorce libros, en los que Fray Servando refuta un escrito del libelista español Juan López Cancelada (1765-¿?) sobre los orígenes y causas del alzamiento independentista en la Nueva España, expone el desarrollo de la insurrección de 1810 a 1813, y explica el “estado de la cuestión” entre americanos y españoles peninsulares. Los libros I al VII abordan el tema de los acontecimientos en México durante 1808 consecutivos a la invasión de España por Napoleón, los cuales condujeron a la detención y captura del virrey José de Iturrigaray (1742-1815). Los libros VIII al XIII plantean los sucesos anteriores a la insurrección de 1810 así como el desarrollo y desenlace de la misma hasta marzo de 1813, fecha en que Fray Servando termina la relación. En el libro XIV, que ocupa por sí solo una tercera parte de la *Historia*, el dominico desarrolla desde una perspectiva tanto histórica como jurídica el argumento que sostiene la desigualdad de la relación entre americanos y peninsulares con el propósito de convencer al público inglés de la legitimidad de la lucha contra la “opresión española secular” (XLIV).⁵¹ La *Historia* de Fray Servando no es en sí una obra que trate a fondo el tema indígena, o que tenga como propósito abundar en las

⁵¹ Resulta interesante que la “Carta de Jamaica” de Bolívar (1815) también está escrita para un inglés, con la esperanza que Inglaterra reemplazara a España. Se trata de un relevo problemático de un imperio por otro, pero claro, Inglaterra estaba aliada con España contra Francia y entonces no podía “ayudar” a los Americanos.

relaciones entre indígenas y criollos. La intención de la obra era divulgar en Europa las ideas independentistas y procurar el respaldo y apoyo de los círculos liberales ingleses a la causa independentista en México y en América Latina en general. No obstante, existen momentos en los que es posible entrever un *discurso indigenista*, apegado a las características generales que lo articulan – como la apropiación del pasado indígena - y aunque mostrando propiedades muy particulares – como la nueva alianza con los criollos en contra de España que se propone.

Si bien existen momentos a través de la obra en los que pareciera que Mier articula un *discurso indigenista*, no es sino hasta el libro XIV que en verdad se puede apreciar como tal. Existen, por ejemplo, momentos en el Libro V que fundamentan parte del *indigenismo* de Fray Servando, como cuando, anticipándose a Ricardo Levene (1885-1959) y su obra *Las indias no eran colonia* (1951), Mier sostiene que “las Américas son parte integrante de la Monarquía española, y sus habitantes originarios de España e Indias iguales en derechos a peninsulares” (137). El dominico sostiene que el atribuir la cualidad de “colonia” a América siempre fue un recurso retórico – con consecuencias jurídicas – por parte de los peninsulares para “negarles igualdad de derechos” (138), a los americanos. Posteriormente, Fray Servando elabora una apasionada defensa de los derechos de los criollos americanos, y argumenta que en ningún momento se les debieron negar los derechos de los que disfrutaban los peninsulares. En cierto punto, su argumento incluye a los indígenas americanos. Sobre éstos, dice:

¿Y se pueden disputar [los derechos] a los indios, segunda clase de gentes que pueblan las Américas? Era necesario probar que los habían perdido por la conquista, o por mejor decir, los españoles deberían probar el que ellos tuvieron

para conquistar a naciones de quienes no habían recibido ofensa alguna, y esto es imposible. Quantos títulos podían alegarse para hacer a los indios guerra produjo con la mayor habilidad Sepúlveda en la Junta gravísima que para resolver el asunto hizo el Emperador Carlos V en Valladolid, año 1550, y fueron confutados victoriosamente por el Obispo de Chiapa, tanto más quanto el mejor título que alegan las Leyes de Indias, la Reyna D. Isabel en su testamento, y se hacía saber por previa intimación a los indios orden de los Reyes, y era la Bula de la donación de Alexandro VI, había sido explicado ya en 1537 por Paulo III, quien declaró que *eran verdaderos señores de sus dominios y que de ninguna manera debía despojárseles*. La Junta, cuyas actas están impresas, decidió con Casas que la guerra que se hacía y había hecho a los indios era injusta y tiránica. El emperador la prohibió, mandó recoger los ejemplares de la obra de Sepúlveda, que había sido impresa en Roma, y los Reyes mandaron borrar el título de *conquista*. (141-142)

Más que un ataque en contra de los españoles y a favor de los indígenas, el razonamiento de Fray Servando pretende demostrar la “maldad” con la que actuaron los españoles ante las poblaciones autóctonas de América. Desde el principio del argumento, Mier designa a los indígenas americanos como la “segunda clase de gentes” que habitan en América, otorgándoles así un lugar secundario, se podría decir “subordinado” al de los criollos, a quienes Fray Servando concede el primer lugar entre las gentes de México.

Los sucesos que tuvieron lugar durante las primeras décadas de la intervención española en América son de importancia para Mier sólo en cuanto de ellos se puede desprender y argumentar que los españoles nunca han procurado los intereses de los americanos. Elabora sobre la “libertad” que las Leyes de Indias concedían a los indígenas, e imputa a los españoles el jamás haberlas cumplido del todo a pesar de su estricto carácter no sólo legal sino divino; declara que, en efecto, los españoles jamás tuvieron derechos sobre América; y brinda su propia versión sobre los acontecimientos previos a la conquista de México:

[S]in necesidad de disparar un tiro fueron recibidos los españoles, antes de agraviar a los indios, como hombres de un origen divino. Se sabe que en las Islas hasta los pedazos de hierro que aquellos les daban llamaron *turey* o *del cielo*. En México Moteuhzoma se intitulaba lugar teniente de Quetzalcóhuatl, cuya imagen barbada adoraban recostada en señal de que lo estaban aguardando. Fingióse Cortés su enviado, y Moteuhzoma en esta suposición (*si ya no trahéis en eso algún engaño*) ofreció vasallage al Rey de España. (142)

Y más aún,

Si los españoles con sus crímenes y horrores desmintieron tan elevada alcurnia e hicieron volver a los pueblos de su error, jamás ganaron hasta hoy nada sin ayuda de los mismos indios [...] En una palabra, los soldados para la conquista han sido indios con gefes europeos, y por eso las leyes los han considerado como verdaderos Municipios, y no como conquistados. Así, mandan expresamente que se les conserven sus leyes y costumbres, y vivan según ellas así en el Perú como en México y Tlaxcala, reconocen la distinción de sus clases, sus magistraturas, sus caciques, que aún se conservan hasta el día; hasta en voto en Cortes se concede a la Ciudad de Tlaxcala, después de México, como a la de Cuzco, que su Alcalde se llame Gobernador, sea siempre natural de allí, y sus indios escriban al Rey en derecho sobre lo que interese a su república [...] *Incorporando* después *y uniendo los dominios de las Indias a su corona de Castilla*, que es conceder a los Municipios el privilegio de Colonias, *queremos y mandamos*, dice el Emperador, *que sean tratados los indios como vasallos nuestros de Castilla pues lo son*. (143-144)

Como se puede apreciar, para Fray Servando los indígenas y los españoles eran, de facto, iguales ante la corona, agrupados todos bajo el título de “vasallos”. El trato al que fueron sujetos los indígenas, opina Fray Servando, no carecía de lógica, ya que si les exigieron tributos “fue porque el estado general pechaba también a sus Reyes, como es España lo hace, y porque se les exceptuó de los demás derechos y gabelas que pagan los españoles” (144); si fueron tratados como “menores” por las autoridades peninsulares fue “para que [gozaran] de la restitución *in integrum* y para escudarlos contra las vexaciones a que los expone su misera [...] y por consiguiente esto no les embaraza quanto les

conviene por naturaleza” (144). Termina Fray Servando declarando que, “pues no hay entre [los indígenas] y los castellanos ninguna diferencia de derechos, y la declaración de las Cortes nada les ha añadido que no tuviesen por las leyes” (144). Es por de más aparente que Mier observa un pasado en el que el indígena fue despojado, de manera injusta y debido a la avaricia de los españoles, de sus derechos como “vasallos”.

En la lógica discursiva de Fray Servando, la figura de Las Casas es de gran importancia. Al mencionar al Obispo de Chiapas, Mier intenta establecer una conexión entre su retórica y la lascasiana. Según Fray Servando, tanto los indígenas del siglo XVI como los criollos en el siglo XVIII tenían un enemigo en común: los españoles. Antes, fue Las Casas quien arremetió en su contra y condenó sus actos. Ahora, era Fray Servando quien imputaba a la Corona española y le reprochaba el daño que causaba en América, específicamente en México. Si Las Casas se consideraba el “defensor de los indígenas”, Fray Servando se perfila a sí mismo como el “defensor de los criollos”, los primeros siendo los habitantes autóctonos a México, los segundos siendo los habitantes de importancia en el siglo XVIII. Lo que realmente importa a Mier, sin embargo, es que ante los ojos del público europeo, primordialmente inglés, se pudiera establecer un *continuum* entre los antiguos españoles y los españoles contemporáneos, siempre condenando la “crueldad” y “maldad de sus actos.

Después de establecer las vejaciones cometidas por los españoles en contra de los indígenas, Fray Servando continúa detallando el daño del que fueron víctimas las demás castas a manos de los peninsulares. Al finalizar esta sección, Mier asevera que tanto los criollos como los indígenas merecen los mismos derechos que los españoles peninsulares.

El dominico concluye declarando que podría extenderse en el tema, pero “¿[p]ara qué es cansarnos? A los nuevos Gobiernos peninsulares se les han sorprendido iguales órdenes que al antiguo de entretener a los americanos con palabras y contradecirlas en obras” (151) y más aún, “España les ha declarado la guerra [a las provincias americanas], y como ellas son iguales en derechos, e igual parte de la Soberanía nacional, han echado también mano a los cañones, que son la *ultima ratio regum* y decidirán la cuestión,” (153). Así la cuestión, la guerra en contra de España queda declarada.

El Libro XIV de la *Historia* fue concebido una vez que la obra se halló terminada. Fray Servando decidió incluirlo al notar que haría falta una ampliación del tema abarcado en el quinto Libro. Es en este libro en donde mejor se encuentra articulado lo que se ha venido denominando un *discurso indigenista*. El libro comienza con Mier explicándole al público inglés los motivos de la guerra independentista que había desatado México contra España. El dominico no duda sobre las causas del levantamiento y declara que “los españoles pretenden que los americanos, en calidad de sus colonos, sean tan dependientes de ellos que les obedezcan a su arbitrio, reciban de su mano la ley y no se puedan separar de la Península aun quando en la lucha actual quede sujeta a Napoleón” (471). Como se ha apuntado anteriormente, Fray Servando había dedicado amplias secciones dentro del Libro V a detallar que América jamás fue colonia de España, aunque en la práctica los gobiernos peninsulares hayan tratado al continente como tal. Es de suma importancia destacar que en esos años las tropas napoleónicas invadían España y ésta quedaba sujeta al emperador francés. Según Mier, los americanos buscaban independizarse política y económicamente de España, y ser “sólo dependientes de su Rey” (472). Faltando éste al

estar ocupada España por tropas francesas, argumenta el dominico, los americanos “son dueños de gobernarse como les parezca, de la misma manera que los españoles sus iguales” (472). Cabe subrayar que por “americanos” se debe de entender “criollos” ya que los indígenas no figuran en la retórica de Mier. Son estos americanos los que “pelean” por defender lo que el dominico llama la “Carta Magna” original de las Américas, el primer “pacto social” americano, es decir, el Código de Leyes de las Indias. “Los Europeos”, expone Mier, “intentan abolir el pacto social que los americanos celebraron con los Reyes de España y sustituirles otro a su pesar que los ponga en absoluta dependencia de ellos” (472). Según el dominico, los españoles pretendían obligar a los americanos, por la fuerza, a entrar en una “compañía leonina, en que todo el provecho sea para sus amos, y ellos [los americanos] no tengan otro recurso que venir con el corto número que les prescriban a llorarles como esclavos sus lacerías” (472). En palabras de Fray Servando:

Los americanos, empujados por la dureza atroz, las continuas tiranías y exorbitantes injusticias con que para efectuar este plan se les ha tratado, pelean para sostener el pacto social de sus padres, adquirido con sus caudales, su sudor y su sangre; y caso de hacerse uno nuevo quieren concurrir a celebrarlo en igual número y manera que los españoles, a los cuales queden siempre iguales como lo son por sus leyes, y no inferiores. Éste es el resumen de la historia, éste es el punto de la disputa, ésta es la causa de la insurrección, éste es el motivo de la guerra. (472)

Mier aclara que este primer “pacto social”, o “Magna Carta” original de los “americanos”, no es aquel pacto implícito del que hablara Rousseau y sobre el que estuviera basada la Constitución de Cádiz (1812), sino, como se había mencionado antes, el conjunto de leyes que se conocen como Código de Leyes de Indias.

Según Fray Servando, los indígenas habían establecido pactos con los Reyes españoles al “aceptar” su dominio. Argumenta que desde que se leía el “Requerimiento” a los indígenas se les ofrecía “no sólo tratarlos como a sus vasallos de Castilla, sino gracias, exenciones y privilegios” (490). Apunta además que “todos [los indígenas] se sometieron antes que los españoles los tiranizasen” (490), y que la gran mayoría no opuso resistencia ni optaron por librar guerras en su defensa. Mier continúa elaborando sobre la situación de los indígenas durante el primer siglo de la conquista:

[M]uchos, aun después de tiranizados, permanecieron sumisos y aliados; y que en toda la América nada ganaron los españoles sin su ayuda a lo menos, o más bien, que los indios, movidos por los españoles, fueron los conquistadores unos de otros. Aún hoy día contra los que se llaman salvages porque no quieren sufrir el yugo español, no se va a pelear jamás en Provincias Internas de México sin las tropas auxiliares de los indios amigos, y lo mismo en la América del Sur. Aun los mismos salvages sirven a los españoles. (490)

De esta forma, Mier interpreta la historia de la conquista y las consecuencias que tuvo en los indígenas de dos formas: primero, que la conquista de México, y de América en general, no fue producto de una “imposición” violenta, sino de un “pacto”. Es más, Fray Servando deshecha la palabra “conquista” y pretende reemplazarla, argumentando que en su momento así se hizo, con la frase “parte integrante de la Monarquía española” (137). La gran mayoría de los indígenas “aceptó” el dominio español, y no opuso resistencia en gran escala a este dominio. En segundo lugar, la conquista no fue producto de las tropas españolas, sino que fueron los mismos indígenas quienes, “movidos por españoles” la llevaron a cabo. Es por esto que la corona le concedió privilegios especiales a los indígenas de Tlaxcala, asegura Mier, y no sólo a ellos, sino a todos aquellos que “se distinguieron en estos auxilios o conquistas” (490) por todo lo largo y ancho de América.

Esta aseveración reduce el impacto de la acción española en América al mismo tiempo que acentúa el aspecto colaboracionista de ciertos grupos indígenas durante los eventos de la conquista, entre ellos los tlaxcaltecas.

Para Fray Servando, todos los pactos entre los indígenas y los españoles, todas las leyes que la corona expidió en favor de reducir los vejámenes que se cometían en contra de aquellos, todas las ordenanzas que hizo públicas para “suavizar” el accionar español en tierras españolas, todos los decretos promulgados para “privilegiar” a los indígenas, en fin, todo, se reduce a “las conclusiones de los escritos de Casas” (491). Mier ratifica que fue Las Casas quien inspiró el corpus de las Leyes de Indias, y que fue bajo estas leyes y, más importante aún, bajo su “espíritu” que se establecía el primer “pacto social” entre España y sus posesiones ultramarinas. Dice el dominico:

Se incorporaron las Indias a la corona de Castilla como reynos feudatarios, o como los municipios entre romanos sin que perdiesen sus fueros ni formas, ni orden de sucesión [...] Así dice Solórzano (cuya autoridad es decisiva en materia de legislación de Indias como que él fue uno de los compiladores de su Código) que ‘aunque el dominio, gobierno, y protección general del nuevo orbe pertenece a los Reyes de España por la donación del Papa [...] todavía siempre fue su Real voluntad que en los pueblos de indios que en ella se hallaron con alguna forma de policía, o que después por los nuestros se le erigieron para reducirlos a ella, se conservasen para regirlos y gobernarlos aquellos mismos reyezuelos o capitanejos [...] que lo hacían en tiempo de su infidelidad, o los que se probase ser descendientes de ellos.’ Así a Quatemoctzin, aun rendido, se le trató siempre como a Emperador y tuvo siempre el *copilli* o corona, y a Manco y aun a Sayri Tupac se les trató como a tales, y tomaron la borla de Incas. (494)

Después de esta declaración, Fray Servando pasa a hacer un recuento de las principales Leyes de Indias mientras las analiza. Después de elaborar esta larga lista, Mier vuelve, una vez más, a explicar la situación legal de América ante España y lo hace

en el párrafo siguiente de lo que es quizá la forma más clara en todo su escrito. Dice el dominico:

Por lo demás, los Reyes no llamaron a las Indias colonias, sino sus reynos, de que mandaron añadirse el título, por ley expresa; y aunque entonces lo eran de Portugal, Flandes, Italia, [etc.] en sus monedas gravaron *de las Españas y las Indias* como lo principal en todo, y dos partes iguales, pero que no se incluían. Aun se leen algunas cédulas de Felipe II en que se titulaba Emperador de las Indias. Establecieron, no factores sino Vireyes con la denominación amplísima de *alter ego*, que no tenían en España; Audiencias y Chancillerías con las mismas preeminencias que las más privilegiadas en España, esto es, Valladolid y Granada, y con mayores facultades; Arzobispos y Obispos independientes de España, y aun casi entre sí; Comisarios generales de órdenes mendicantes como el de San Francisco, independientes del general; universidades como las de México y Lima con los privilegios de las de Salamanca; iguales tribunales; ayuntamientos iguales a los principales de Castilla (como el de México al de Burgos, capital de aquella) y con honores de Grandes de España. A sus ciudades y villas les dieron honrosos escudos y armas como en Castilla... (506-507)

Por consiguiente, Mier no duda en afirmar que América fue fundada por medio de “convenios” entre indígenas y españoles, y que “tan cierto es que la América es independiente por su constitución de la España, ni tiene con ella otro vínculo que el Rey” (507). Al faltar el Rey, después de la abdicación de Carlos IV y Fernando VII ante Napoleón, y la llegada al trono de José Bonaparte (1768-1844) en 1808, se desató en España una guerra por la independencia ante Francia. América, opinaba Fray Servando, debería de haber sido capaz de hacer lo mismo, y proclamar su independencia tanto de Francia como de España. Hay que recordar que en estos momentos se libraba, a la par, una guerra entre Francia e Inglaterra y que el escrito de Mier tiene como meta su diseminación entre los círculos liberales ingleses. No fue mera coincidencia que se haya publicado en Londres. Por lo tanto, el dominico insiste en explicar al público inglés la

situación de América mientras España se encontraba sumida en su propia guerra

independentista:

¿Pues qué dirá la triste América, que a todos los males que agobiaban la España tiene que añadir la inmensa mole de los suyos desde que ésta la creyó suya por la herética donación de Alexandro? Un siglo entero estuvo como una presa de carne que se disputan bestias feroces a nombre de Dios y de su Iglesia, mientras que sus verdaderos ministros despavoridos repasaban los mares y venían a inundar los pies del trono con un torrente de lágrimas. ¿Pero qué podían éstas contra la ambición, la codicia, el poder y todas las pasiones conjuradas para iludir a los Reyes? Éstos, flotantes entre tan diversos informes, expiden cédulas y órdenes, contracédulas y contraórdenes, que no sirven sino de amotinar unos contra otros a los tiranos que se baten y degüellan; sin cesar por eso el estrago de los indígenas, en cuya ruina, dice Solórzano, se convirtieron todos los remedios que se aplicaban para curarlos. Sucedieron para protegerlos a los carnívoros adelantados los corregidores, y éstos, dice, se convirtieron en lobos: *cum pastores et defensores Indorum constituit sint, in lupos convertuntur*; se enviaron Audiencias y fue necesario procesarlas y quitar las primeras de México y el Perú como rebeldes, sediciosas y destructoras; al fin se enviaron Vireyes en 153; pero ya habían perecido 12 a 15 millones de hombres, según el cómputo que al Rey presentó Casas. (510)

Una vez más, la figura de Las Casas cobra importancia. La clásica sentencia lascasiana de “como ovejas entre lobos” vuelve a aparecer y Fray Servando procede a explicar, de nueva cuenta, la importancia del “defensor de los indios”. Aporta datos biográficos, habla de sus escritos y de su influencia, del legado que dejó su trabajo, e insiste en que fue él quien proporcionó a la América con su primera “Constitución”, las Leyes de Indias, que Mier sintetiza del siguiente modo:

En este Código se ve la religiosidad de la Reyna D. Isabel, y la ambición e hipocresía de Fernando el Católico; la filantropía de Casas, y el despotismo de los Reyes austriacos; la religión católica y todos los abusos o prerrogativas atribuidas en aquel tiempo a los Papas, consagradas en bases de todo el gobierno temporal y espiritual; el deseo de favorecer a los indios y la dificultad insuperable de componerlo con el bien de sus amos; remedios paliativos y todos los males existentes en su raíz; leyes minuciosas de economía y una ignorancia suma de la economía política; leyes disparatadas para cada provincia en muchas cosas, y la

prueba más perentoria en todas de que es imposible administrar bien un mundo separado por un océano de millares de leguas. (511)

No obstante, dicho Código no ha sido sustentado en la práctica. Fray Servando sostiene que de todos los privilegios que habían sido procurados para los indígenas, sólo prevalece el del “pupilage” (512), práctica que pretendía que autoridades eclesiásticas españoles tomaran a los indígenas como pupilos y les instruyeran en los saberes y prácticas de la religión católica mientras se les brindaba trabajo. Según Mier, este “pupilage”, “se ha convertido en su ruina, pues no pudiendo tratar ni contratar arriba de cinco duros, nadie les presta, y han quedado aislados sin poder prosperar en cosa alguna, porque nadie es el hombre sin ayuda del hombre” (512). Lo mismo sucedía en pleno siglo XIX con la cuestión de las encomiendas, que, aunque habían sido abolidas y restituidas en varias ocasiones a lo largo de tres siglos, permanecían vigentes. La situación de servidumbre personal de los indígenas aún continuaba, y los tributos seguían siendo tan desproporcionados en 1813 como lo eran en 1642. En fin, la situación en la que se encontraban las poblaciones autóctonas de México era, al parecer de Mier lamentable, y debía ser corregida.

Hasta estos momentos, el *discurso indigenista* de Fray Servando ha reinterpretado la historia de la conquista española, haciéndola ver como una empresa “con buenas intenciones” que fue traicionada por intereses de particulares peninsulares y que además tuvo como víctimas principales a los indígenas mexicanos, quienes aún en el siglo XIX vivían en condiciones de desigualdad económica, lo que los conducía, inevitablemente, a la pobreza extrema en que se encontraban. Sin embargo, no es la “defensa” de las

poblaciones indígenas lo que realmente importa a Fray Servando. El *discurso indigenista* de Fray Servando es articulado como parte de la estrategia retórica de la clase criolla para exigir la independencia de América. Así, la historia de despojo de los indígenas americanos, detallada ampliamente por el dominico, sólo cobra relevancia en cuanto a que presenta la “maldad” de los peninsulares. No sólo eso, sino que además sirve como punto de partida para especificar los males, en gran medida más graves según Fray Servando, de los que han sido víctimas los criollos.⁵² Como lo apunta el dominico:

Era necesario formar volúmenes para sólo indicar los agravios de los aborígenes, no menos que para referir los de los españoles criollos. Se han visto ya las leyes estrechísimas para preferir éstos en los empleos así seculares como eclesiásticos, leyes importantísimas, como que de nada valen, y menos que nada a distancias inmensas, declaraciones de derechos, en cuya aplicación práctica no tienen parte los interesados. Pues sépase que de hecho han estado casi siempre tan excluidos como los indios, y aun llegó a tratarse, y en el mismo Consejo de Indias, a fines del siglo pasado, si convendría excluirlos de derecho. (516)

De esta forma quedan establecidas las principales demandas de la clase criolla a la clase gobernante peninsular. Si bien era cierto que los indígenas habían sufrido una gran cantidad de vejámenes a manos de los españoles, los criollos, entre ellos Fray Servando, tenían preocupaciones más inmediatas que exigían ser resueltas. Por ejemplo, “de 170 Vireyes que ha habido en las Américas, sólo 4 han sido americanos y esos criados en España; de 602 capitanes generales, presidentes y gobernadores sólo 14; y aun en lo eclesiástico, en que a las leyes se unen los cánones para promover los patricios, aunque antes había contado 279 americanos de los 706 Obispos que ha habido en América” (516). Era necesario, como es evidente, que los puestos de poder más importantes fueran

⁵² Una vez más, este rasgo de Mier esta en consonancia con lo que hacía Bolívar en su “Carta de Jamaica”, ya que ambos utilizan los tropos lascasianos para mostrar la “maldad” española.

ejercidos por “mexicanos”, por lo que se debe de entender “criollos”. Fray Servando jamás alude a la “restitución lascasiana”, y si menciona a Las Casas mismo, es sólo para resaltar su importancia como acusador de los crímenes españoles.

Hacia el final del libro y después de una arenga dirigida a los “americanos” – una vez más, entiéndase “criollos” – que es una paráfrasis un tanto libre del escrito *Sentido Común* (1776) del angloamericano Thomas Paine (1737-1809), en la que se defiende el derecho a tomar las armas en nombre de la lucha independentista, Fray Servando desarrolla una especie de diálogo o debate entre “americanos” y “españoles”. En el diálogo, los “españoles” lanzan acusaciones hacia los “americanos”, quienes se defienden de dichas acusaciones. Así, por ejemplo, al ser tachados de “¡Rebeldes!” (580), por los españoles, los “americanos” contestan, “Probadnos primero que somos vuestros súbditos, o por mejor decir, probad a los catalanes que son súbditos de los gallegos, o a los asturianos que lo son de los andaluces. Vosotros habéis proclamado la soberanía de la nación y nosotros componemos su mayor parte” (580), haciendo alusión al hecho que Mier ha intentado comprobar de que, en efecto, América nunca había sido una colonia española – a pesar de haber sido tratada como tal –, y que la independencia del pueblo español de Francia significaba, al mismo tiempo, la independencia americana de España. De esta forma, uno a uno los reclamos de los “españoles” son refutados por Fray Servando quien habla en nombre de los americanos. Así, cuando los “españoles” declaran que “La tierra es [suya]” (581), los “americanos” responden que habían sido invadidos injustamente. Al manifestar los peninsulares, “Nosotros las conquistamos [las tierras] y el título de conquista siempre ha sido valedero” (581), los “americanos” replican que los

Reyes habían mandado borrar dicho título ya que se consideraba “injusto y tiránico” (581). Cuando los “españoles” proclaman, “[t]enemos el [título] de descubridores, pobladores y pacificadores que nuestros Reyes sustituyeron al de conquistador” (581), los americanos objetan, “¡Descubridores!, esto es, vosotros ignorabais que existía la parte mayor del mundo, luego en sabiéndolo sois dueños. ¿Con qué si los indios huviesen sabido antes que existía Europa, eran *ipso facto* sus dueño? Quizá discurrirían mejor los monos uranutanes. La ignorancia es título de vergüenza, pero no de dominio” (581-582), haciendo un análisis comparativo al estilo de Clavijero. Después, los “españoles” exclaman, “[f]uisteis a poblar” (582), y los “americanos” contestan, “[d]ecid a despoblar y diréis la verdad” (582), y así sucesivamente.

La última cuestión que plantean los “europeos” ante los “americanos” es sobre el derecho de réplica del que, a su juicio, carecen los “americanos”, “Esto [...] pueden enhorabuena responderlo los indios o antiguos americanos; pero los nuevos, ¿qué pueden replicarnos siendo hijos de los españoles?” (584), a lo que los “americanos” – es decir, criollos – contestan:

Vosotros lo habéis dicho; si los títulos que habéis alegado prueban algo, no prueban nada a favor de los españoles actuales, sino de los conquistadores nuestros padres; son títulos nuestros pues lo eran suyos, y vosotros queréis robárnoslos. ¿Qué diríais vosotros si los suecos, rusos, tártaros, polacos y alemanes que son los antiguos godos, y demás bárbaros vuestros progenitores, como los romanos y moros, os dixesen: Nosotros conquistamos y poblamos a España, que dominamos no 300 sino 1,500 años, y es nuestra por consiguiente, los actuales españoles no tienen ningún derecho? Vosotros no hicisteis nada de eso, les responderíais, sino [vuestros] padres. Los que conquistan y adquieren posesión de un país con su trabajo, industria, cultura y enlace con las familias de los naturales de él, son los que tienen un derecho preferente para conservarlo y transmitirlo a su posteridad nacida en aquel territorio. Tampoco el poblarlo o pasar los hombres de un país a otro les hace adquirir propiedad sino baxo los

mismos títulos; ninguno tiene a los que no abandonan sus hogares ni se exponen a las fatigas inseparables de la emigración. (584)

Resulta interesante el cambio semántico y retórico que hace sobre este punto Fray Servando. Anteriormente se había visto reticente a utilizar la palabra “conquista”, la cual usa ahora para legitimar su calidad de americano ya que “sus” progenitores “conquistaron” América. Más aún, ratifica que se adquiere algún tipo de “posesión” sobre un lugar por medio del trabajo, la industria, la cultura y los enlaces familiares que se establecen con los naturales de un lugar, desplazando a los propios naturales como “dueños” o “poseedores” del lugar en cuestión. Así mismo, no basta con solo “mandar poblar” o “mandar pasar hombres” de un país a otro, ya que son los que realizan la tarea de poblar o de pasar los que merecen el título de posesión y no los que expiden la orden.

En cierto punto, los “españoles” reclaman que “les llevamos [a los “americanos”] la religión, a lo que Mier pregunta, “¿Quién queréis que os responda, los criollos o los indios?” (585), lo que conlleva a un cambio de sujeto y son los indígenas los que adquieren la palabra. Nótese, además, que no se les llama “americanos” como a los criollos. Los indígenas, por medio de Mier, responden que no fue la religión lo que arribó a América, sino el fanatismo (585), al que inclusive fueron obligados a creer por miedo a ser matados. Reclaman los indígenas, en voz de Fray Servando, que la idolatría no fue extirpada de tierras americanas, sino que solamente fue reemplazada una idolatría por otra, es decir, los antiguos dioses indígenas fueron sustituidos por metales como el oro y la plata, los cuales eran objeto de culto por parte de los europeos (585). En cuanto a los sacrificios humanos, exclaman los indígenas:

Siempre traéis en la boca que nos quitasteis los sacrificios. ¿Quáles quitasteis a los incas? Como si una nación tuviese derecho de ir a otra por sus pecados o vicios, ponderasteis para justificar vuestras matanzas los sacrificios de los mexicanos; pero nuestro padre Casas respondió a Sepúlveda, sin que nadie lo desmintiese, que ésas no eran sino voces de tiranos, pues no eran sino mui poquitos de entre los prisioneros de guerra, y que esto no era contra el derecho natural, pues Abraham quiso sacrificar a su hijo y Jepté a su hija”. (586)

En estimación de Mier, no sólo eran pocos los indígenas que practicaban los sacrificios humanos, sino que además los “españoles” no tenían derecho a recriminar esta práctica ya que ellos, a su vez, habían adorado como “santa durante [seis] siglos la Inquisición, que en solos [cuarenta] años inmoló en España 400 mil víctimas” (588). Utilizando una vez, al igual que Clavijero, un análisis comparativo que tiene como finalidad el relativizar la “verdad” y de esa forma subvertir la jerarquía eurocéntrica que establece que toda práctica occidental y de tradición judeo-cristiana es, efectivamente, “verdad”, Mier, o el indígena, opina sobre los sacrificios:

Las nuestras, respetadas como ofrendas hechas a Dios, honraban su parentela; las vuestras, infames, infamaban toda la suya hasta la cuarta generación. Las nuestras morían de un golpe de cuchillo; las vuestras expiraban millares de veces entre prisiones, chincheros, pulgueros y tormentos espantosos que presenciaban vuestros sacerdotes antes de freírlas vivas en un brasero. (588)

Esta valorización de los sacrificios humanos dista de los primeros juicios que hicieran los misioneros durante el siglo XVI e inclusive el XVII. Clavijero mismo, en el siglo XVIII, se manifestó en contra de dicha práctica, y la condenó como una costumbre sanguinaria y violenta. Ahora, Mier no duda en presentarla de una manera diferente, haciendo énfasis en su calidad de práctica religiosa, por ende marcada por cierta divinidad, y no como un acto cruel y sanguinario, lo que sí dice en cambio de las prácticas de la Santa Inquisición. Este giro semántico y retórico sirve para continuar

demostrando – a un público inglés, claro – la verdadera “maldad” y “crueldad” de los españoles.

Para Fray Servando, la verdadera “revelación” divina del Dios cristiano consistía en haber manifestado al pueblo español que enviaran a sus misioneros para enseñar y predicar, de forma gratuita, el evangelio al mundo, “armados de milagros y virtudes mansas y pacíficas, *como ovejas entre lobos*, no como vosotros, lobos entre ovejas; a padecer, no a castigar; a sufrir, no a perseguir; a recibir la muerte, no a darla; a esperar por premio una corona en el cielo, no en la tierra” (588), lo que una vez más remite a la clásica analogía lascasiana de las ovejas y los lobos, y a la vez recalca el fracaso que significó no haber llevado a cabo la evangelización de América de forma pacífica. Inclusive la bula papal de donación – *Inter Caetera* (1483) – estaba condicionada, recuerda Mier, a la voluntad de los habitantes de América y a su deseo de querer ser evangelizados pacíficamente, ya que en ningún momento se hace mención “de guerras ni soldados, sino de enviar misioneros” (588). El dominico, en acto de ventriloquía, describe como se sintieron los indígenas ante dicha situación:

Llegaron éstos después de aquéllos, y aunque también nos enseñaron con las prisiones, los cepos, los grillos y el rebenque, como si el apostolado fuese oficio de cómitres, les dimos aquello a que tenían derecho según el Evangelio: vestidos y alimentos, y aun fuimos sus esclavos hasta 1544. Nosotros les edificamos de valde sus monasterios, hicimos nuestras iglesias, y hasta hoy hemos mantenido con nuestros tributos a vuestros párrocos y los nuestros. (588)

Ésta es una síntesis de la historia americana a partir de la conquista, sobre la que Fray Servando pretende afirmar exactamente como se sintieron los indígenas americanos. Concluye el diálogo o debate entre “españoles” e indígenas diciendo, “esto y mucho más

os responderán con toda razón los aborígenes” (589), nunca cuestionando la legitimidad de los criollos sobre el territorio, o el trato que dieron ellos mismos a los mexicanos. La culpa de todos los males, tanto de los criollos como de los indígenas, ha sido y es de los españoles.

El debate de Mier continúa y se siguen exponiendo reclamos y refutaciones. Los “españoles” pretenden haber traído a América “la civilización, las artes, los animales útiles, las legumbres y frutas,” (589), a lo que los “americanos” responden con una negación, alegando siempre por medio de comparaciones y de aseveraciones tomadas ya sea de Las Casas – en cuanto al tema de la civilización – o de Clavijero – en cuanto a flora y fauna se refiere – siempre demostrando la superioridad americana ante la supuesta bondad europea. Después, aducen los “españoles” que, después de todo, lo que la empresa de conquista y colonización pretendía era procurar el bienestar de los “americanos”, a lo que Fray Servando, en tono sarcástico, responde:

Seguramente; para eso habéis tenido a los indios en pupilage 300 años; que respondan ellos si es mejor vuestra protección que la que también quiere daros por fuerza Napoleón. A nadie se hace bien contra su voluntad, y nosotros no queremos la vuestra. Quien puede proteger puede subyugar, y esto es lo que comúnmente sucede. Renunciamos pues vuestra protección para salir de la esclavitud. Si, esclavitud: un pueblo sometido a la voluntad de otro que puede disponer a su antojo de su gobierno, de sus leyes, de su comercio, limitar su industria y encadenarla por prohibiciones arbitrarias, es esclavo, sí, es esclavo. (602-3)

El futuro que de forma implícita se propone para los indígenas, parte esencial del *discurso indigenista*, es uno en el que los vínculos que unían a España y a América son rotos de una vez por todas, quedando ambos, indígenas y criollos, en plena y absoluta libertad. Así como los indígenas estaban sujetos a esclavitud por los españoles, de la

misma forma lo estaban los criollos, a quien Mier representa. De esta forma se establece una suerte de alianza entre criollos e indígenas, al identificar un enemigo en común, culpable de todos los males que aquejaban a la América y sus habitantes.

A continuación, y cerca del final del Libro XIV, Fray Servando incluye “la cuenta que da de su estado su Junta Nacional [de México] en la Proclama” (607), en la que da cuenta de lo que se dijo en la Junta Suprema de la Nación en el aniversario del 16 de septiembre de 1811. Es justo al final de dicha proclama, en donde, a manera de conclusión, Mier incluye un pequeño homenaje a la figura que ha recorrido como espectro la *Historia* que ahora termina. El dominico afirma que, una vez exterminada la constitución civil del clero de Francia y siendo libres los pueblos americanos, a manera de gratitud, deberían erigir una estatua conmemorando:

al hombre celeste que tanto pugnó por la libertad de los antiguos americanos contra los furores de la conquista, a nuestro abogado infatigable, a nuestro verdadero apóstol, modelo acabado de la caridad evangélica y digno de estar sobre los altares por el voto del universo, menos de algunos españoles. Casas, perseguido por ellos 300 años, debe hallar un asilo entre sus hijos. Alrededor de su estatua formad vuestros pactos y entonad a la libertad vuestros cánticos; ningún aroma más grato puede ofrecerse al genio tutelar de las Américas, Obispo del Cuzco y de Chiapa, para darnos en una y otra derecho a sus bendiciones. Su sombra os hará respetar de todas las naciones, y nadie podrá persuadirse que el pueblo de Casas no sea virtuoso. Así como decía un filósofo de la antigüedad que, desembarcando en una playa, si viese sobre la arena una figura geométrica, deduciría que había surgido en un pueblo culto, en viendo los extranjeros la estatua de Casas conocerán sin duda que se hallan en un pueblo justo, humano, dulce, caritativo y hospitalero. Yo le pondría esta inscripción tan sencilla como el héroe: *¡Extranjero!, si amares la virtud, detente y venera. Éste es CASAS, el padre los indios*”. (622-623)

Con estas palabras Fray Servando da fin a su *Historia*, en la que, como se ha podido comprobar, se articula un *discurso indigenista* que reinterpreta el pasado

indígena, hace un análisis de su presente, y prescribe lo que ha de ser el indígena para poder ser redimido. El pasado indígena, a trescientos años de distancia, no es ya obra del demonio como opinara Sahagún, ni es tampoco un pasado glorioso que debiera emularse como dijera Sigüenza. Aún, sin embargo, no se concibe este pasado como un pasado compartido entre compatriotas como se verá en la siguiente *ventana*. La clase criolla hace uso del pasado indígena de forma retórica para demostrar la “maldad” de los españoles y para apelar al público inglés, del cual querían ayuda. El presente indígena fue descrito como uno de “misericordia” y de “pobreza”, de lo cual también son culpables los españoles. El futuro del indígena, tal como se puede inferir del escrito de Mier, es uno en el que los indígenas deben unir su causa a la de la clase criolla y combatir y exigir su libertad e independencia de España para sobrevivir. He ahí la redención del indígena, en la unión con los criollos, que terminará por liberarlos del yugo español. La Historia, no obstante, demostrará la gran brecha entre idealismo y realidad.

Como se puede apreciar, el *discurso indigenista* en esta tercera *ventana* plantea, primero, una reinterpretación y apropiación del pasado indígena por parte del grupo letrado criollo, como se pudo apreciar tanto en Clavijero como en Fray Servando. En segundo lugar, el *discurso indigenista* elabora un análisis de la situación actual del indígena, a lo que prosigue una prescripción, un *cómo* salir de la situación de precariedad en que se encuentra el indígena contemporáneo. Así, para Clavijero, la *redención* del indígena sólo podría venir al imbuirse el indígena en los saberes occidentales, es decir, al recibir una educación que lo despojaría de su “salvajismo” rudimentario. En Fray Servando, la *redención* del indígena sólo podría ser posible al establecer una alianza con

el criollo en contra de los españoles. De esta forma, se llevan a cabo los dos movimientos de independencia; el primero, la independencia epistemológica, narrativa, de España, como la plantea Clavijero, y el segundo, una independencia de corte político y jurídico, como la que plantea Fray Servando. Como se verá en la *ventana* siguiente, los lazos políticos, económicos, jurídicos y legislativos que unían a América con España fueron – aunque sea simbólicamente – destruidos con el paso del tiempo. La situación del indígena, sin embargo, no sufrió muchos cambios, y apareció de pronto otro *indigenismo*, una nueva versión del *discurso indigenista*, que le prometería al indígena prosperidad y desarrollo bajo el sueño del mestizaje.

CAPÍTULO IV.

Cuarta Ventana: El surgimiento del mestizo y la desaparición del indígena.

El indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, sino a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente. El indio es un factor vivo y actuante dentro de esa situación; es un factor eficaz y por su eficacia se le buscará. El indigenismo cambia su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual. Y en lo actual quedará centrada la significación y el valor de lo indígena.

-- Luis Villoro,
Los grandes momentos del indigenismo en México

1. INTRODUCCIÓN

En esta cuarta *ventana* se analizarán las diferentes modalidades del *discurso indigenista* articulado por mestizos que tuvieron una gran influencia en las políticas del Estado mexicano. Anteriormente, el *discurso indigenista* había sido articulado por españoles recién llegados a América (primera *ventana*), así como por criollos durante el llamado “Barroco de Indias” (segunda *ventana*) y durante el apogeo del humanismo en América Latina (tercera *ventana*), y corresponde ahora al mestizo el lugar del pronunciamiento del *indigenismo*. Para estos fines, el análisis será dividido en tres partes

correspondientes a tres momentos de articulación claramente diferenciados: 1) el *discurso indigenista* articulado durante la época del porfiriato; 2) el *discurso indigenista* durante la Revolución Mexicana; y 3) el *discurso indigenista* y su institucionalización como discurso oficial del estado y como práctica política en México.

Durante el primer momento se analizarán dos textos emblemáticos de Justo Sierra (1848-1912), miembro del grupo de intelectuales conocido como “los científicos” que apoyaban el régimen porfirista. En Sierra, el *discurso indigenista* no se preocupa más por “redefinir” o apropiarse del pasado indígena, ya que lo que realmente importa al escritor es la “pacificación” del país y el establecimiento de una nación formal. Para Sierra, el pasado indígena es lejano, y el mestizo se concentra más en analizar el presente indígena y en recetar remedios para “mejorar” su situación. Como se verá, en Sierra aparece un deseo por educar al indígena, por fusionarlo con los elementos “blancos” de la nación, para finalmente poder incrustarlo en “la gran familia mexicana” que él mismo vaticinaba.

Para el segundo momento, se tomarán en cuenta los escritos de Manuel Gamio (1883-1960), *Forjando Patria* (1916) y *La raza cósmica* (1926), de José Vasconcelos (1882-1959). A través de dichos textos se comprobará que ambos escritores, preocupados por el rumbo que tomaría la nación después de la Revolución, dedicaron tiempo al “problema indígena” y en sus escritos dejaron huella de ello. El *discurso indigenista* que articulan ambos es uno que, al igual que Sierra, no se preocupa tanto por el pasado indígena como por su presente y su posible futuro. Ambos, desde perspectivas diferentes, fueron grandes proponentes del proyecto de “mestizaje”, que si bien ocupa el pensamiento de Gamio, es la piedra fundacional del trabajo de Vasconcelos.

Por último, en el tercer momento, se volverán a analizar textos de Manuel Gamio y José Vasconcelos. En esta ocasión se revisarán *Indología* (1930) de Vasconcelos, así como *Consideraciones sobre el problema indígena* (1948) de Gamio. En ambos escritos las ideas sobre el proceso de “mestizaje” y el lugar que deberá ocupar la educación en la “redención” del indígena ocupan un lugar fundamental y es en torno a ellas que gira la mayoría del argumento. Sin embargo, es sobre todo en *Consideraciones...* que se puede apreciar la institucionalización del *discurso indigenista* como ideología y discurso oficial además de ser el momento en el que se solidifica el *indigenismo* como práctica estatal, tomando dicha práctica el nombre de *indigenismo* por antonomasia. De ahora en adelante, al escuchar la palabra *indigenismo*, la gran mayoría de las personas asociará el término con la ideología estatal y con la práctica gubernamental de estudiar y asistir a las comunidades indígenas, y los estudios y análisis que de ellas derivan, además de entenderlo como “una corriente de pensamiento favorable a las poblaciones indígenas” (Favre 4). Esta es, sin embargo, solamente una de las muchas modalidades del *discurso indigenista*, es decir, una de las muchas encarnaciones del *indigenismo*. Este es, en última instancia, el giro que dieron los mestizos al *discurso indigenista*, y la redención que le prometen es una que sólo será capaz de alcanzar al fusionarse, al mezclarse con el europeo y formar, de una vez por todas, una nación heterogénea en la que solo habitan mestizos.

El siglo XIX en México fue un siglo tumultuoso y de cambios abruptos para la nación. Después del afamado “Grito de Dolores” que diera Miguel Hidalgo y Costilla (1750-1811) en 1810, los grupos criollos y burgueses del país se alzaron en busca de la

independencia. Gente como Ignacio Allende (1769-1811), Josefa Ortiz de Domínguez (1768-1829), José María Morelos y Pavón (1765-1815), Vicente Guerrero (1782-1831) y Agustín de Iturbide (1783-1824), entre otros, proclaman la “Independencia” de México en el año de 1821, que poco hacía por independizar al país – se instaló una breve monarquía de 1821 a 1823 – y procurar derechos o garantías sociales a los sectores más necesitados, y sí mucho por finalmente asegurar posiciones políticas y económicas de influencia a los grupos criollos que habían pugnado durante este periodo. A partir de 1824, cuando se proclama la primera Constitución Mexicana que establece al país como una República Federal, uno de los personajes que acaparará la escena nacional es Antonio López de Santa Anna (1794-1876), quien ocupa la presidencia un total de once ocasiones, en el marco de las disputas entre liberales y conservadores.

México, ahora país “independiente”, no sólo atraviesa por conflictos internos durante este siglo, sino que también sufre dos invasiones de ejércitos extranjeros; la primera en 1846, a cargo del ejército estadounidense, cuyos resultados son la firma del Plan de Guadalupe-Hidalgo, por medio del cual México cede, a punta de pistola, casi la mitad de su territorio al país vecino; y la segunda, en el año de 1861, cuando tropas francesas desembarcan por vez primera en costas mexicanas y se abren paso de batalla en batalla hasta tomar la capital del país en 1863. Esta segunda intervención tuvo como resultado la imposición del emperador Maximiliano de Habsburgo (1832-1867) por parte de Napoleón III (1808-1873), con la intención de establecer un segundo Imperio Mexicano. Por otro lado, además de la pérdida de territorio a manos de Estados Unidos, México vio cómo el estado de Yucatán declaraba su independencia en el año de 1841,

para volver a incorporarse en 1848, así como el intento fallido del estado de Tabasco por lograr su vida autónoma en 1841.

Sin lugar a dudas, otro de los conflictos que marcó al país durante este siglo fue la llamada Guerra de Reforma, anterior a la imposición de Maximiliano, en la que la declaración de las Leyes de Reforma (1854) por parte del Partido Liberal, causó que se desatara un conflicto con los grupos conservadores. La figura principal del Partido Liberal durante estos años fue, sin duda, Benito Juárez (1806-1872), el primer presidente indígena de América Latina, quien aprobó y promulgó las Leyes de Reforma, por medio de las cuales la Iglesia – primer terrateniente mexicano – perdía una gran cantidad de sus territorios, reformas que además establecían el carácter laico que la educación pública tendría de ahora en adelante. La presidencia de Juárez se vio interrumpida, como se había apuntado anteriormente, por la intervención francesa durante los años de 1861 a 1867, periodo después del cual Juárez regresa al poder hasta el año de su muerte en 1872. Después de un periodo de cuatro años en los que ocupa la presidencia Sebastián Lerdo de Tejada (1823-1889), llega al poder en 1876 una de las figuras más polémicas en la historia de México, Porfirio Díaz (1830-1915), y comienza así el periodo de treinta y cuatro años conocido como el “porfiriato”. Es en este periodo donde comienza la cuarta *ventana*.

Como se puede apreciar en el escueto y simplificado esquema de los eventos históricos de mayor importancia que transcurrieron durante el siglo XIX en México, las comunidades indígenas no formaron parte íntegra de la historia oficial en los ámbitos político y económico. Se habla, claro, del arribo a la presidencia de Benito Juárez, y de lo

que esto representaba para “su raza”. Pero en realidad, como apunta Adolfo Gilly, Juárez no fue más que otro representante de los intereses de la pequeña burguesía hacendada, y poco hizo en realidad por los grupos indígenas (8) .⁵³ Al contrario, estos se alzaron en más de una ocasión en contra del Estado mexicano, y son de notar dos de los movimientos más conocidos; primero, la llamada “Guerra de Castas”, largo conflicto entre mestizos y criollos e indígenas en el estado de Yucatán, que tiene sus inicios en el año de 1847, y no culmina hasta 1901 con la toma final de Chan Santa Cruz por parte del ejército porfirista; y la segunda, la “Guerra del Yaqui” entre las décadas de 1870 y 1880. Ambos alzamientos representan los intentos por parte de las comunidades indígenas por alcanzar niveles de autonomía que les permitieran gobernarse a ellas mismas tomando en cuenta sus propios conocimientos políticos y culturales.

2. EL DISCURSO INDIGENISTA DURANTE EL PORFIRIATO

Durante este periodo de treinta y cinco años (1876-1911), la dictadura de Porfirio Díaz intentó llevar a cabo lo que algunos críticos (Gilly, Aguirre Rojas, Florescano y García de León, entre otros) consideran la “afrancesación” de México. Tomando

⁵³ Además, Gilly apunta sobre Juárez lo siguiente: “Benito Juárez, como lo haría después Porfirio Díaz, reprimió implacablemente este [la rebelión de Julio López Chávez en 1868] y todos los alzamientos campesinos. También en el interior de México el capitalismo penetró “goteando de arriba abajo, sangre e inmundicia por todos sus poros”, por medio de la violencia, los asesinatos, el robo, la rapiña, el engaño y las masacres permanentes. Pero este era el proceso normal del desarrollo capitalista en México en las condiciones del mercado mundial de 1870 a 1910, que fueron las que determinaron naturalmente ese desarrollo partiendo de las condiciones existentes en el país”, (14).

prestados los conocimientos de Europa, Díaz y su equipo de intelectuales forjaron una patria que en cuanto a rasgos culturales, políticos y económicos, emulaba a sus contrapartes europeas. Algunos estudios, como el libro *Siglo de Caudillos* (1994) de Enrique Krauze (1947-), proponen que durante el “porfiriato” el país alcanzó niveles de estabilidad política y económica, y que se logró, al mismo tiempo, la pacificación de un territorio que por más de medio siglo había vivido en conflicto constante. Además, sostienen que la época del “Porfiriato” significó grandes avances para el país, sobre todo en el ámbito económico. Estos estudios son de la idea de que si bien Porfirio Díaz disfrutó de “las delicias del poder” por más de 30 años, el dictador utilizó este tiempo para “promover un desarrollo material sin precedente” (Krauze 309).⁵⁴ Krauze, entre otros, atribuye estos logros a Díaz y a su carácter de mestizo, síntesis vista por primera vez en el poder desde la independencia del país. Para el historiador mexicano, Díaz representa el triunfo del mestizo y de su proyecto político-económico que buscaba hacer de México un país capaz de competir con las potencias europeas.

Sin embargo, el análisis parcial de Krauze y de algunos historiadores afines – como Héctor Aguilar Camín – elude el hecho de que la “pacificación” de México significó la eliminación sistemática de grupos indígenas inconformes tanto con el rumbo político como económico que tomaba el país. La “estabilidad” política de la que se habla fue lograda a través del fraude electoral y del desprecio hacia las aspiraciones políticas de

⁵⁴ Al respecto, apunta Krauze: “en unas décadas Díaz había logrado revertir el desprestigio del país en el exterior. Una nación que pudo haber naufragado ocupaba ahora el sitio que le correspondía, no el de los ensueños de grandeza criollos sino el de las modestas pero sólidas realidades mestizas” (39).

grupos opositores a Díaz y a su régimen.⁵⁵ En el ámbito de lo económico, con frecuencia se evade el hecho de que la gran mayoría de la población, de acuerdo con los censos, no gozaba del mismo nivel económico que poseían las clases altas y allegadas a Díaz, y que si bien la industria minera y la ferrocarrilera generaban ganancias, estas estaban en su gran mayoría en manos de la inversión privada extranjera, y todo el capital huía del país.⁵⁶ Todas estas contradicciones del “porfiriato” detonarán más tarde la primera Revolución del siglo XX, la Revolución Mexicana.

En este periodo, la intelectualidad mexicana se vio fuertemente influida por las ideas del pensamiento positivista que emanaban de Europa.⁵⁷ Así, un grupo de

⁵⁵ En palabras de Gilly: “Al llegar 1905, año de auge del porfiriato, la ‘paz social’ reinaba oficialmente en el país. Las huelgas y los sindicatos obreros estaban prohibidos por ley. La ‘agitación’ se castigaba con el contingente, la deportación a las plantaciones, la cárcel o la ley fuga. Los alzamientos campesinos habían sido reprimidos con masacres y la ‘pacificación’ de las tribus rebeldes parecía concluida. No había oposición organizada y el poder del Estado central cubría todo el país. La resistencia de la población campesina y urbana, es cierto, continuaba sordamente en todas partes. Pero no parecía alterar la superficie oficial” (27).

⁵⁶ Explica Adolfo Gilly: “Hacia 1910, las principales inversiones de capital en la economía mexicana – excluida la agricultura – se concentraban en los ferrocarriles (40% del total), la minería (17%) y los bancos (17.3%), seguidos más de lejos por la industria (6.6%), la electricidad (6.6%), y el petróleo (5.9%). La mayoría de estas inversiones – el 77% - era capital extranjero [...] En resumen, del total de los capitales decisivos invertidos en México en 1910 (excluida la agricultura), el 77% correspondía al capital extranjero y el 23% al capital nacional. De ese 77%, 44% correspondía a Estados Unidos, 24% a Gran Bretaña y 13% a Francia. Del 23% nacional, correspondía al Estado el 14% y al sector privado el 9%.” (23-4).

⁵⁷ Según Nicola Abbagnano, en su *Diccionario de Filosofía*: “El término fue adoptado por vez primera por Saint –Simon para designar el método exacto de las ciencias y su extensión a la filosofía [...] Auguste Comte tituló así su filosofía y por obra suya pasó a designar una gran dirección filosófica que, en la segunda mitad del siglo XIX, tuvo muy numerosas y variadas manifestaciones en todos los países del mundo occidental. La característica del [positivismo] es la romantización de la ciencia, su exaltación como única guía de la vida particular y asociada del hombre, esto es, como único conocimiento, única moral y única religión posible. Como romanticismo de la ciencia, el [positivismo] acompaña y estimula el nacimiento y la afirmación

intelectuales, conocido como “los científicos”, trabajaron cerca de Díaz e influyeron en decisiones en varios ámbitos de la vida de México. Intelectuales y políticos como Francisco Bulnes (1847-1924), Alfredo Chavero (1841-1906), José Yves Limantour (1854-1935) y Emilio Rabasa (1856-1930), entre otros, prestaron sus conocimientos al régimen porfirista y desempeñaron cargos que abarcaban desde lo político a lo económico y lo cultural. Entre ellos, la figura de Justo Sierra es de importancia en el terreno de la educación. Afamado poeta, escritor, historiador, periodista y político, Sierra fue de los grandes promotores de la enseñanza pública y laica en México. Entre sus obras, es quizá en las de corte histórico en las que se puede apreciar un *discurso indigenista* articulado con mayor claridad. Para Sierra, mestizo él mismo, el indígena, miembro del organismo – siguiendo el positivismo – conocido como México, debe dejar de ser precisamente indígena para poder ser redimido y tener acceso a los frutos del desarrollo que por entonces procuraban para México Díaz y “los científicos”. Por lo tanto, para Sierra el problema indígena es uno que, felizmente, se puede resolver a través de métodos pedagógicos eficientes y una fuerte dosis de mestizaje.

2.1 Justo Sierra. *México social y político*

En el libro, *México social y político*, publicado en el año de 1885, Justo Sierra realiza lo que el llama “apuntes” para una historia del pueblo mexicano así como del

de la organización técnico-industrial de la sociedad moderna y expresa la exaltación optimista que ha acompañado al origen del industrialismo” (936).

Partido Liberal, que en aquella época lideraba Porfirio Díaz. Estos apuntes, marcados por una fuerte influencia spenceriana, trazan la “evolución” de la nación de forma análoga a lo que fuera un organismo vivo.⁵⁸ Dividido en tres capítulos, el texto no pretende ser otra cosa, según Sierra, que “un esbozo tenue de las consideraciones en que un plan de conducta conservador, para hacer práctica la política liberal, se funda” (50). Para lograr ese propósito, sentar las bases programáticas – conservadoras – de un partido liberal, Sierra discurre sobre la población en el primer capítulo, resaltando el problema de la heterogeneidad tanto étnica como cultural; en el segundo, se tratan ampliamente los temas del “mestizaje” y del “estado social y moral de la fracción mayor de la población nacional” (14); el tercer capítulo es un tipo de revisión histórica en el que Sierra traza de manera superficial (no por el análisis, sino por el detalle) la historia de lo que el llama el “neomexicano”, o mestizo, y la fundación del partido liberal.

El *discurso indigenista* de Sierra, como se había apuntado antes, ya no se centrará en el pasado indígena para legitimar un presente, sino que ahora, utilizará el presente indígena para pretender dar legitimidad a un futuro. Si bien Sierra recurre a episodios del

⁵⁸ Herbert Spencer (1820-1903), pensador inglés que trabajó en los campos de la sociología, la filosofía, la psicología y la antropología, entre otros. Fue, además, uno de los principales exponentes del “positivismo” en su época, y más específicamente del “evolucionismo”, con el cual debe entenderse: “no ya la teoría general de la evolución como cuadro fundamental de las investigaciones biológicas [...] sino el conjunto de doctrinas filosóficas que ven en la evolución el rasgo fundamental de todo tipo o forma de realidad y, por lo tanto, el principio adecuado para explicar la realidad en su conjunto. El evolucionismo, en otros términos, es una doctrina metafísica que concierne la realidad como un todo y aun cuando se valga de las hipótesis y de los resultados de la teoría biológica de la evolución, su tesis va mucho más allá de lo que cualquier teoría científica puede legítimamente hacer válido. En este sentido, el “evolucionismo” ha sido tomado como esquema fundamental de muchas metafísicas, ya sea materiales o espiritualistas. El rasgo fundamental que estas metafísicas discernen en la evolución es el *progreso*. Para ellas, evolución significa esencialmente progreso” (Abbagnano 483).

pasado indígena en su texto, estos sirven solamente para iluminar su situación actual.

Para Sierra, el indígena debe ser *redimido*, ayudado, y lo que es más, “incrustado” a eso que él llama la “gran familia mexicana”. Una buena alimentación y una educación basada en los valores liberales podrán ser buenos puntos de partida, pero la *redención*, la verdadera *redención*, no la alcanzará el indígena sino a través del mestizaje, al mezclar su sangre, así como sus creencias y culturas, con otros, creando así lo que Sierra designa con el nombre del “neomexicano”.

Sierra elige comenzar con algunas anotaciones sobre el pasado precolombino. Después de discutir sobre la heterogeneidad de “la gran familia mexicana” y de plantear algunos cuestionamientos en cuanto al origen del hombre americano, Sierra habla de las consecuencias materiales que tuvo el proceso de conquista en México. Según Sierra:

La conquista y la dominación española, si no acabaron con las lenguas y la fisionomía de los pueblos sometidos, sí los nivelaron por medio de una política que oscilaba indefinidamente entre la opresión y la tutela, entra la explotación del indígena como animal y su protección como menor perpetuo, y que los sumergió en pasividad incurable, en donde aún en nuestra época viven, sin horizonte, sin ninguna comunidad de aspiraciones con los hombres de otras procedencias, conservando tenazmente, como en todas las razas primitivas sucede, los hábitos, las creencias y las inclinaciones de sus progenitores étnicos. (5-6)

Es importante aquí recalcar que para Sierra, las civilizaciones que se desarrollaron en México son comparables a todas las “razas primitivas”, demostrando así su concepción occidental del mundo y del ser humano, visión eurocéntrica que resta valor a lo mesoamericano. Si bien Sierra atribuye el estado de “pasividad incurable” en que, según él, vive el indígena a los eventos de la conquista y la subsecuente dominación española, el historiador no es capaz de reconocer en las “masas indígenas” ninguna

capacidad creadora de civilizaciones, y además opina que han existido miembros de esa “uniforma masa social” (6) indígena que, por momentos, han demostrado “de qué vigor en los resortes morales [son capaces] todavía”, pero sin embargo, esas individualidades son la excepción y nunca la regla, ya que en su gran mayoría, “el mundo indígena permanece quieto, monótono, mudo” (6). Esta caracterización del indígena, tanto de su pasado como de su presente, le sirve a Sierra para después plantear el proyecto del Partido Liberal en cuanto a los indígenas, y le atribuye a dicho Partido la tarea de *redimir* al indígena.

Para poder *redimir* al indígena, sin embargo, se necesita identificar las causas que afectan su estado actual. En opinión del historiador y político mexicano, la situación actual del indígena se reduce a dos factores que deben ser, indudablemente, abordados: nutrición y educación. Es decir, lo que Sierra formula es un plan biopolítico para el control, ordenamiento y gobierno de la población.⁵⁹ En cuanto a nutrición se refiere,

⁵⁹ Según Foucault, en *Genealogía del racismo* (1976), la biopolítica: “extraerá su saber y definirá el campo de intervención de su poder, precisamente de la natalidad y la morbilidad, de las diversas discapacidades biológicas, de los efectos del ambiente, etcétera [...] La biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema biológico y como problema del poder [...] Se puede pues decir que la biopolítica se dirige a esos hechos aleatorios que se producen en una determinada población considerada en su duración [...] [además] la tecnología de poder biopolítico conseguirá instaurar mecanismos en funciones muy diversas de las que eran propias de los mecanismos disciplinarios. De hecho, en los mecanismos instaurados por la biopolítica, se tratará en primer lugar de previsiones, estimaciones estadísticas, medidas globales, pero se tratará también de modificar, no tanto un fenómeno particular o un determinado individuo, como intervenir a nivel de las determinaciones de los fenómenos generales, o complexivamente considerados [...] En breve, habrá que instalar mecanismos de seguridad en torno de todo lo que haya de aleatorio en las poblaciones vivientes. Se tratará, en suma, de optimizar un estado de vida [...] No se toma al individuo en detalle. Por el contrario, se actúa, por medio de mecanismos globales, para obtener estados totales de equilibrio, de regularidad. El problema es tomar en gestión la vida, los procesos biológicos del hombre-especie, y asegurar no tanto su disciplina como su regulación” (198-9).

Sierra declara que la base de la alimentación indígena, es decir, “maíz, chile y algunas frutas” además del ancestral pulque, puede hacer del indígena “un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de civilización” (7), y es por eso que se deben emprender esfuerzos para “alimentar mejor” al indígena. Por sí solo, opina Sierra, el indígena no será capaz de llevar esta tarea a cabo. Son necesarios agentes externos – como los misioneros durante el siglo XVI – para poder “mejorar” su condición, ya que el indígena solamente se ha dedicado a copiar y asimilar la cultura ambiente, nunca de crearla o mejorarla. En palabras de Sierra, “el pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie [...] Lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión” (7). De hecho, Sierra no duda en la capacidad de transformación del indígena, ya que la “familia mexicana” es producto de esa transformación. El indígena, según Sierra, ha devenido en mestizo, es decir, mexicano, y es necesario que ese proceso de aculturación siga repitiéndose para llegar así a un tiempo, no muy lejano en su opinión, “en que el mexicano [...] formará la casi totalidad de los habitantes” (7).⁶⁰ Así, el indígena debe dejar de serlo, para poder ser

⁶⁰ En *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), Fernando Ortiz habla de la “aculturación”, y propone en lugar de dicho término el de “transculturación”. Al respecto, señala lo siguiente: Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es un vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico,

propia y formalmente, según Sierra, un mexicano. Sobre la importancia de la “familia mestiza” y su misión, Sierra declara:

La familia mestiza llamada a absorber en su seno a los elementos que la engendraron, a pesar de errores y vicios que su juventud y su falta de educación explican de sobra, ha constituido el factor dinámico en nuestra historia; ella, revolucionando unas veces y organizando otras, ha movido o comenzado a mover las riquezas estancadas en nuestro suelo; ha quebrantado el poder de castas privilegiadas, como el clero, que se obstinaba en impedir la constitución de nuestra nacionalidad sobre la base de las ideas nuevas, hoy comunes a la sociedad civilizada; ha cambiado en parte, por medio de la desamortización, el ser económico de nuestro país. Ella ha opuesto una barrera a las intenciones de aclimatar en México gobiernos monárquicos; ella ha facilitado por medio de la paz el advenimiento del capital extranjero y las colosales mejoras del orden material que en estos últimos tiempos se han realizado; ella, propagando las escuelas y la enseñanza obligatoria, fecunda los gérmenes de nuestro progreso intelectual; ella ha fundado en ley, y a vuelta de una generación habrá fundado en los hechos, la libertad política. Por ella, la nacionalidad mexicana *fara de sé*, como dijo de su patria recién nacida a la unificación, el gran estadista italiano. (10-11)

Así, para Sierra, el y lo indígena sólo cobra importancia en tanto “elemento” genésico que facilitó el advenimiento de la “familia mestiza”. Además, el indígena y su cultura no exhiben atributos que valgan la pena ser exaltados o celebrados, sino que todo lo contrario, su destino es el de continuar la “mezcla” de sangres hasta que, en algún momento, desaparezca y de su mundo sólo quede lo que sobreviva en el mestizo, es decir, en el mexicano.

El “Capítulo Segundo” realiza una aproximación al “estado social y moral” de la población nacional. Sierra discute la situación geográfica de México, habla de los puertos, de la falta de ríos navegables, de la imperante necesidad de construir vías férreas

como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida” (254).

y contar con ferrocarriles para poder unir al país, sobre las montañas y cordilleras, así como de lo que denomina el “factor trabajo”. Sobre este punto, Sierra opina que el indígena y el mestizo, antiguamente conocido como “casta”, han compartido una historia similar, en la que no obstante ha sufrido más el mestizo por tener “más conciencia de [sus] sufrimientos” (21). Sierra también reconoce que el mestizo ha hecho poco por el indígena, ya que si bien “lo [han] emancipado por grupos, trasladándolo de la choza al cuartel, y del cuartel al campo de batalla por medio de la leva” esta misma “ha apagado millares, muchos millares de hogares y ha roto y dispersado y disuelto innumerables familias indígenas” (21). En las ventanas anteriores, los autores criollos resaltaban su participación en la “redención” o en la “emancipación”, o a veces en la “ayuda”, que brindaban al indígena. Ahora, en esta nueva modalidad del *discurso indigenista*, ya no son los criollos los que han, en efecto, hecho historia, sino los mestizos. Ellos se reconocen a sí mismos como los auténticos forjadores de la nación, y sobre ellos recae ahora la tarea de “redimir” al indígena.

En cuanto al tema del estado moral de la población, Sierra reflexiona sobre el catolicismo en México y el papel que éste desempeñó en el país. El historiador percibe a la religión católica de forma ambivalente, ya que si por un lado reconoce que a ella “debe la vida la familia indígena” (27), también observa que gracias al catolicismo y a la función “de protección” que ejercieron los misioneros en el país, el indígena fue siempre considerado un “menor perpetuo, sobre quien de derecho ejercía la iglesia una tutela eterna [...] funesta en alto grado” (27), la cual además logró fomentar una “idolatría ciega, capaz de cerrar todo horizonte moral para el espíritu humano” y que, con el paso

de los años, ha sido “la causa de [su] triste inferioridad social” (27). Sin embargo, Sierra opina que el papel que debe realizar la Iglesia Católica en México es de gran importancia:

Suponemos que donde ha estado el mal, puede estar el remedio; tal vez la Iglesia católica que tamaños bienes hizo antaño a la sociedad colonial, que tan graves y trascendentales daños ha podido causar después, tiene en sus manos la **redención** de nuestras clases rurales, si comprende sus intereses, si se desprende de hábitos y preocupaciones inveteradas: aún necesita el misionero arrancar de cuajo las supersticiones idolátricas de la raza indígena, que no ha sido, que en rigor, no es cristiana [...] La religión es la sola palanca capaz de remover los hábitos, porque se apoya en lo más profundo del alma humana; ¿el siglo próximo la verá consagrada a esta obra redentora en América? (27-8)

De esta forma, la Iglesia Católica, culpable hasta cierto punto de los males que aquejan a los indígenas, es también capaz de *redimir* a los indígenas por medio de la abolición de las “supersticiones idolátricas” que, según Sierra, son ampliamente practicadas y que por lo tanto hacen de los indígenas creyentes “no-cristianos”. Esto se puede entender como una suerte de “mestizaje ideológico”, que pretende que el indígena mude de creencias para acercarse más al concepto de “cristianidad” que entiende Sierra. El indígena, lo repetimos, debe continuar mezclándose para ser *redimido*. Solamente al dejar de ser precisamente lo que es, indígena, y al convertirse en mestizo, podrá alcanzar la *redención*. He ahí el arduo camino que debe caminar el indígena hacia el ocaso de su ser, de su esencia.

Para Justo Sierra, el mestizaje – étnico, social e ideológico – no es un remedio “radical” ni nuevo. En su opinión, de la colonización, y de la mezcla de sangres que esta supone, ha derivado la formación social de la “familia mexicana”, y el porvenir y progreso del país, de la nación, se basan en ello. Por lo tanto, es necesario “fomentar el crecimiento de esa familia [y] activar la mezcla en crear un pueblo. El único medio es la

aclimatación de elementos de procedencia europea más o menos directa entre nosotros; es la colonización” (29). Es esta la única vía por medio de la cual el indígena puede ser “redimido”, por medio de la negación de sí mismo, y de su transformación en “mestizo”, o lo que para Sierra es lo mismo, mexicano.

El “Capítulo Tercero”, último del libro, comienza con la aseveración de que el indígena representa “un obstáculo perpetuo a la normalización de la democracia” (33) en México, ya que “el instinto igualitario, base de la forma democrática, poderoso en el neomexicano, es nulo en el indígena” (34). Esta observación, que Sierra atribuye al jurista británico Henry James Sumner Maine (1822-1888), quien en su libro *El gobierno popular* (1885) se expresaba de esa manera sobre los indígenas americanos, no es desmentida por el historiador mexicano, quien la matiza al declarar que, en efecto, los elementos indígenas de la población mexicana no son aptos para ser partícipes dentro de un régimen democrático, pero pueden todavía ser modificados a través de la escuela, “no ya por la enseñanza de tal o cual principio constitucional, enseñanza de acción lenta por extremo, sino por el contacto del indígena con individuos en quienes el progreso se realiza plenamente” (34). Estos individuos son, en opinión de Sierra, los neomexicanos o mestizos. El resto del capítulo trata precisamente sobre la obra histórica de los mestizos y de cómo estos han forjado la patria mexicana a través del siglo XIX y las guerras de Independencia y de Reforma. Sobre el indígena y su lugar dentro de esta patria, ya no se vuelve a hablar.

2.2. Justo Sierra. *Evolución política de México.*

En *Evolución política de México* (1900-02), Justo Sierra expone en tres largos Libros su concepción de pasado mexicano. Desde el título de la obra se puede apreciar la concepción histórica positivista de Sierra, influida por las ideas del francés Auguste Comte (1798-1857), así como del inglés Herbert Spencer (1820-1903), que entiende a la sociedad mexicana como un organismo que “evoluciona” a través del tiempo.⁶¹

El “Libro Primero” lleva por nombre “Las Civilizaciones aborígenes y la conquista”, y en él Sierra aborda diversos temas sobre el pasado prehispánico, entre ellos el del origen del hombre americano, las características principales de las civilizaciones maya y “azteca” – organización política y social, religión, así como diversos aspectos económicos como la división del trabajo y avances tecnológicos – y no duda en calificar a las civilizaciones prehispánicas como “civilizaciones primitivas”. Para Sierra, sin embargo, las comparaciones, “fáciles ejercicios retóricos” (23), pueden proveer un marco comparativo que facilite la tarea de situar a las sociedades precolombinas en el imaginario occidental. Dice Sierra:

⁶¹ Augusto Comte (1798-1857), pensador “positivista” al que se le atribuye, entre otras cosas, ser uno de los fundadores de la disciplina de la sociología. Mientras que a Spencer (ver nota arriba) se le atribuye el “positivismo evolucionista”, el “positivismo social” está ligado a Comte junto con Saint-Simon (1760-1825) y Stuart Mill (1806-1873). En general, las tesis fundamentales del “positivismo” son las siguientes: “1) La ciencia es el único conocimiento posible y el método de la ciencia es el único válido; por lo tanto recurrir a causas o principios no accesibles al método de la ciencia, no originará conocimientos y la metafísica que precisamente recurre a tal método carecerá de todo valor; 2) El método de la ciencia es puramente descriptivo, en el sentido de que describe los hechos y muestra las relaciones constantes entre los hechos mismos (Comte) o en el sentido que muestra la génesis evolutiva de los hechos más complejos partiendo de los más simples (Spencer); 3) El método de la ciencia, en cuanto es el único válido, se extiende a todos los campos de la indagación y de la actividad humana y la vida humana en su conjunto, ya sea particular o asociada, debe ser guiada por dicho método” (Abbagnano 937).

Si las analogías y los paralelismos tuvieran, por regla general, en la historia, otro valor que el puramente literario, se podría caer en la tentación de mostrar, en estas regiones mexicanas, una especie de compendio de la distribución de la historia antigua de los pueblos del Viejo Mundo; se pondría en parangón la historia de los pueblos orientales con la de los maya-kichés, se hallaría en los toltecas a los helenos de la América precortesiana, y a los aztecas o meshi [sic] se les reservaría, no sin poder autorizar esto con ingeniosas coincidencias, el papel de los romanos. (23)

Así, para Sierra las llamadas “guerras floridas” de los mexicas eran expediciones “como las egipcias, verdaderas razzias para traer cautivos a Tenochtitlán y establecer tributos” (28); los templos mexicanos fueron construidos cada que un nuevo monarca “necesitaba el suyo, como los faraones” (28); los sistemas cronométricos y cosmológicos de los mexicas diseñados con una precisión tal que “no existe otro igual entre los que fueron obra de pueblos aislados, como los primitivos egipcios, caldeos y chinos” (29); y contestando a los detractores, Sierra proclama:

Era aquel un soberbio apogeo: los que lo han negado, contra el testimonio de los monumentos y de los conquistadores mismos, es porque comparan esa tradición con el estado actual de la comunidad aborígen y se empeñan en representarse a Tenochtitlán como un hacinamiento de jacales en derredor de un núcleo de casas de adobes, al pie de una pirámide de tierra, enrojecida de sangre a la continua; algo de esto había, pero indudablemente hubo mucho más. (29)

De esta forma, Sierra continúa trazando la “evolución” de las civilizaciones mesoamericanas, de las cuales concluye: “[e]n suma, nuestro país vio crecer dos grandes civilizaciones espontáneas: la nahoa [sic] y la maya-kiché, y algunas otras indican una evolución consciente, un esfuerzo continuado, un cúmulo estupendo, sin hipérbole, de facultades que se atrofiaron lentamente en un periodo que comenzó antes de la conquista y continuó después,” (25). Es importante recalcar que si bien Sierra es capaz de identificar en las civilizaciones mesoamericanas un “soberbio apogeo”, reconoce en los

descendientes de aquellos pueblos un presente atrofiado, producto directo de la conquista y del consiguiente legado colonial. Lo interesante, entonces, es que en realidad Sierra no está hablando de una “evolución”, sino, al contrario, de una “involución”, ya que, al igual que Sigüenza y Góngora, concibe el pasado indígena como un pasado glorioso, lleno de figuras augustas que pueden y deben ser pensadas como miembros de “grandes civilizaciones”, mientras que los indígenas del presente, sus contemporáneos, siguen siendo indígenas desnutridos y problemáticos.

Termina el “Libro Primero” con un capítulo dedicado a “La Conquista”, en el que describe los eventos que condujeron a la toma y eventual sometimiento de la ciudad de México-Tenochtitlán. Como lo fue en su tiempo para López de Gómara, la Conquista de México es para Sierra producto de un solo hombre, Hernán Cortés, y a él se le debe atribuir toda la empresa ya que “todo lo demás”, opina Sierra, “fue una consecuencia” (30). Para Sierra, el genio de Cortés consistió en obtener la información necesaria, desde los datos y circunstancias históricas de los mexicas hasta sus recursos y los temores que albergaban hacia su emperador. De igual manera, alaba el modo en que Cortés estableció relaciones con los enemigos de Moctezuma, y la forma en que el español “procuró unirse íntimamente con ellos y adormecer el recelo invencible del príncipe” (32), y establece que “la expedición, de exploración y rescate, se transformó en una de dominación y conquista,” sobre la que opina, “[p]robablemente, en esas condiciones, no se ha acometido empresa igual en la historia,” (32-33).

No obstante, Sierra no duda en calificar toda la empresa española de conquista como el evento culminante de un pueblo “escogido” por la providencia. Dice sobre los españoles:

La cantidad de energía depositada en el fondo del carácter español por varios siglos de batalla y aventura, no podía transmutarse en trabajo agrícola o industrial, en labores de lucro modesto; el esfuerzo así empleado dejaba un enorme sobrante sin aplicación, perdía el encanto de lo inesperado, del riesgo sorteado con ayuda de Dios y de la espada, del premio sorprendente al vencedor en la lucha. Aquellos hombres de presa, de codicia ilimitada, pero heroica, que habían vivido en una epopeya continuada, que se habían connaturalizado con la fe en el milagro incesante, en la España del día siguiente de Granada, metida en los quicios de hierro del orden y la seguridad por la mano firme de Doña Isabel y Don Fernando, recibieron la noticia del descubrimiento de Colón como galardón providencial a sus empeños por la Cruz, como el supremo milagro que marcaba el derrotero de los destinos prodigiosos de España, abriendo un campo en donde todo podría saciarse: la sed de lucro, la pasión de la aventura, los anhelos infinitos de desconocido y de sorpresa, que daban contornos indeterminados y gigantescos a sus perennes ensueños. El tipo español del siglo XVI, que el análisis de Cervantes descompuso en dos elementos, don Quijote y Sancho, se recomponía en la mejor parte de esos aventureros procaces y sublimes: al choque de las circunstancias, uno de aquellos hombres podía ser un corsario o el fundador de un reino. (30-31)

En última instancia, lo que realmente interesa a Sierra no es demostrar la “grandeza” del pasado indígena en México para reivindicar a los indígenas contemporáneos, ni aplaudir la empresa de conquista española para celebrar a los europeos. Para Sierra, lo importante de este primer libro recae en evidenciar la grandeza de ambas civilizaciones, ya que, en su visión nacionalista, ambas contribuyeron para la formación del “mexicano” actual. Termina su relato sobre la toma de Tenochtitlán del siguiente modo:

Los dioses habían callado y muerto: seguros de ser vencidos, aquellos hombres, aquellas mujeres, que llegaron a devorar a sus hijos antes de verlos esclavos, lucharon hasta el último latido del corazón, sin esperanza. ¡Pobres tenochcas! Si la historia se ha parado a contemplarlos admirada, ¿qué menos podremos hacer

nosotros, los hijos de la tierra que santificasteis con vuestro dolor y vuestro civismo? Él merecía que la patria por que moríais resucitase; las manos mismas de vuestros vencedores la prepararon; de vuestra sangre y la suya, ambas heroicas, renació la nación que ha adoptado orgullosa vuestro nombre de tribu errante y que, en la enseña de su libertad eterna, ha grabado con profunda piedad filial el águila de vuestros oráculos primitivos. (36)

Más aún, Sierra termina declarando: “Los mexicanos somos los hijos de los dos pueblos y de las dos razas; nacimos de la conquista; nuestras raíces están en la tierra que habitaron los pueblos aborígenes y en el suelo español. Este hecho domina toda nuestra historia; a él debemos nuestra alma” (37). Es esta la primera vez que el pasado indígena no se concibe como un pasado “otro” obra de hombres y mujeres “otros”, sino que se internaliza y se concibe, se siente como propio, como uno de los elementos dentro del binomio español/indígena que componen al mexicano. Así, el *discurso indigenista* en esta ventana hace uso del pasado indígena para mostrar que el “mexicano” contemporáneo es producto de dos civilizaciones “avanzadas”, y por lo tanto, augura un futuro brillante, aunque inconcluso aún, para éste. Imbuido por un fuerte sentimiento positivista, el *discurso indigenista* articulado por Sierra pretende la integración total del indígena, portador de un glorioso pasado, víctima de un presente oscuro, a la sociedad mexicana, y el único método que considera factible es el pedagógico. Sólo la educación, opina Sierra, será capaz de “redimir” al indígena. La educación que propone Sierra, sin embargo, es una educación basada en el cientificismo, que no en la ciencia, que pretende “arrancar” del indígena cualquier rastro sobreviviente de su cultura autóctona. El indígena, para poder ser, para redimirse, debe convertirse en “mexicano”.

El “Libro Segundo” lleva por título “El período colonial y la independencia”, y en él Sierra comienza discuriendo sobre los “Fundadores y pobladores” así como sobre “Los pacificadores”. En opinión de Sierra, el primer “defensor” de los indígenas fue, en efecto, Hernán Cortés. En sus propias palabras:

En Cortés comenzó [...] desde entonces, a tomar conciencia de sí misma, una personalidad nueva casi: la de protector paternal de los vencidos. Procuró atenuar y modificar la suerte de los cautivos y esperó cambiarla. Entretanto, resolvió dar un centro a su dominación de hoy y a sus conquistas de mañana, y escogió la ciudad misma que había sido testigo de la gloria de los meschicas [sic] y de su gloria; y de las ruinas de *Temextitán*, como él decía, levantó de prisa la capital de la Nueva España [...] Así nació México, a nivel de su lago circunstante y bajo el nivel de los otros lagos de la región; nació sentenciada, como su madre Tenochtitlán lo había estado, a batallar sin tregua con el agua, que penetraría todos los poros de sus cimientos e impediría la circulación de la salud en sus venas. De la ciudad de Cortés iba a irradiar una España americana hacia los mares y hacia los siglos. (41)

Así, la imagen de Cortés deja de ser la del conquistador ciego de poder y lleno de sueños de riquezas que saqueó y diezmó a una civilización entera para convertirse en un “protector” de los indígenas, lo que nos habla de las huellas del paternalismo colonial y criollo. Sobre los misioneros católicos, a quienes llama “pacificadores”, Sierra opina que fueron los principales exponentes, junto con Cortés, de que “el indio era un ser racional, era un hermano menor que esperaba la redención y que era digno de ella” (56). Más aún:

El indio fue hijo suyo desde aquel instante; la consagración al estudio de las lenguas indígenas fue la ocupación principal de los frailes, junto con la conversión; pronto dominaron la mayor parte de esas lenguas, y mal que bien, ayudados por los cuadros que representaban los pasos supremos de la vida de Cristo, empezaron a recorrer la Nueva España y toda la tierra americana; no había llegado a su fin el siglo XVI y el mundo precolombino, con excepción de las tribus nómadas que fue imposible reducir a congregaciones, estaba bautizado: ¿era cristiano? (56-7)

De esta forma, para Sierra, la labor del misionero era la de educador, y su obra “toda de emancipación, es la de la supresión de las supersticiones; esta obra, divina también, está encargada a la ciencia, a la escuela, al maestro. ¡Oh, si como el misionero fue un maestro de escuela, el maestro de escuela pudiera ser un misionero!...” (58), y eran ellos los “redentores de los indios” (59). Entre los pacificadores, Sierra destaca la figura de Bartolomé de las Casas, a quien nombra una “gigantesca figura moral”, que además:

Fue un gran cristiano, y nosotros, los americanos, nos mostramos más descendientes de los encomenderos que de los indios, y de unos y otros venimos, escatimando homenajes y monumentos al dominico español; exageró y abultó quizás la bondad esencial de los indígenas y la maldad de sus explotadores, no tanto como otros documentos lo demuestran. Pero aún así, esta clase de hombres que exageran y extreman de buena fe la pintura del mal, son necesarios en la época de crisis; así el remedio, aunque sea deficiente, viene pronto. (59)

La labor de la Iglesia católica en México, sin embargo, como se había apuntado anteriormente, no estaba exenta de culpa, y Sierra apunta que:

Pupilo, hijo amado del fraile, el indio recibía de sus padres (los *padrecitos*, como llama todavía a los sacerdotes), no sólo los duros correctivos que, en aquel tiempo, los padres usaban con sus hijos, no sólo eran frecuentemente azotados, sino que poco a poco tuvieron por ellos la inmensa y pasiva obediencia que tuvieron antaño por sus caciques y sacerdotes; la obediencia los convertía en siervos de hecho, y estos siervos eran empleados en la tremenda tarea de levantar iglesias y conventos, sin recibir ni salarios ni alimentos. (61)

Esta historia que Sierra elabora sobre el pasado americano revela por lo menos dos constantes en el pensamiento de Justo Sierra: primero, la importancia que concede al papel de la Iglesia católica en México; segundo, el valor de la educación como catalizador de cambios en el indígena a través de la cual éste puede ser “redimido”. Más

aún, revela también admiración por la labor de los misioneros católicos y su *modus operandi*, el cual será emulado décadas más adelante.⁶²

El resto de la *Historia* de Sierra sigue las pautas establecidas en los primeros capítulos y elabora una narrativa parcial en la que los indígenas son siempre caracterizados como “salvajes” o primitivos”, los criollos son juzgados de manera negativa – en opinión de Sierra éstos habían sido “contaminados” por la “pasibilidad eterna del indígena” (67) – y en la que los mestizos, o “neomexicanos” habían sido siempre los llamados, los escogidos, a forjar la patria propiamente mexicana.

Así, cuando trata el tema de la época colonial, Sierra no duda en afirmar que “La familia indígena sólo podía asimilarse plenamente a la nueva cultura transformándose, es decir, mezclándose con la sangre de los introductores del espíritu nuevo; y esto encontró trabas infrangibles en el sistema de aislamiento,” (66), para luego disecar la organización política de la sociedad colonial y declarar que si el centro estaba formado por “hombres de un vigor de carácter insuperable”, que eran los conquistadores y sus descendientes, la periferia estaba formada por “un grupo numeroso de pueblos [de] una cultura, por

⁶² En sus *Siete ensayos de la realidad peruana* (1928), José Carlos Mariátegui comienza el texto titulado “El problema de la tierra” de la siguiente manera: “Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por aclarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva – y defensiva – del criollo o “misti”, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía [...] No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente” (50).

muchos capítulos inferior”, que eran, en efecto, los indígenas. Más adelante, en el Capítulo IV de la “Parte Segunda” del Libro Tercero, Sierra trata el tema de Yucatán y la Guerra de Castas, la cual caracteriza como “la sublevación de los indígenas” y que además “arrolló las resistencias, se apoderó de casi todas las poblaciones principales; rompió, saqueó, incendió, atormentó, mató, sin cesar, sin un solo movimiento de cansancio o de piedad” (182), todas estas acciones perpetradas por los “indómitos” y “salvajes” indígenas que resistían su incorporación a la Patria. Al considerar la Guerra de Reforma, enmarcada en la lucha entre “liberales” y “conservadores”, Sierra se ve obligado a mencionar a Juárez y a calificarlo de alguna forma. Sobre el primer presidente indígena de América, dice Sierra:

Juárez tenía la gran cualidad de la raza indígena a que pertenecía, sin una gota de mezcla: la perseverancia [...] A través de la Constitución y la Reforma veía la redención de la república indígena, ese era su verdadero ideal, a ese fue devoto siempre; emanciparlo del clérigo, de la servidumbre rural, de la ignorancia, del retraimiento, del silencio, ese fue su recóndito y religioso anhelo; por eso fue liberal, por eso fue reformista, por eso fue grande, no es cierto que fuese un impasible, sufrió mucho y sintió mucho; no se removía su color, pero sí su corazón; moralmente es una entidad que forma vértice en la pirámide oscura de nuestras luchas civiles. En comparación suya parecen nada los talentos, las palabras, los actos de los próceres reactivos: ellos eran lo que pasaba, lo que se iba; él era lo que quedaba, lo perdurable, la conciencia. (210)

En Juárez ve Sierra una excepción a la regla, ya que si en el “alma grande” del oaxaqueño latían vestigios de su herencia indígena, como “su serenidad estoica” y “la incontrastable firmeza de su fe”, no eran estas comparables a “la fe ciega de los hombres sometidos de su raza”, sino que era esta “la fe clarividente de los de su raza que ascienden a la civilización y a la conciencia libre” (242). Dicho en otras palabras, Juárez era indígena, pero no del todo. Si bien no había logrado esa “ascensión” por medio de un

mestizaje biológico, étnico, sí lo había alcanzado por medio de un mestizaje cultural. Los demás episodios en la *Historia* de Sierra no brindan muchos detalles sobre lo indígena.

En la “Parte Tercera”, y última, del Libro Tercero, que lleva por nombre “La era actual”, Sierra concluye con una síntesis de lo que ha pretendido ser su obra. Enmarca su estudio dentro del “cientficismo” o “positivismo” de la época, aludiendo a las influencias que recibió por parte de pensadores como Herbert Spencer, Augusto Comte y Émile Littré (1801-1881), y determina lo siguiente:⁶³

La ciencia, convertida en un instrumento prodigiosamente complejo y eficaz de trabajo, ha acelerado por centuplicaciones sucesivas la evolución de ciertos grupos humanos; los otros, o se subordinan incondicionalmente a los principales y pierden la conciencia de sí mismos y su personalidad, o precisamente apoyándose en ideales que son fuerzas morales, de tan perfecta realidad como las fuerzas físicas, tienden a aprovechar todo elemento exterior para consolidar su educación personal, y logran por resultante imprimir a su evolución una marcha, si no igual a la de quienes por condiciones peculiares llevan la vanguardia del movimiento humano, sí al nivel de sus necesidades de conservación y de bienestar. (264)

De esta forma, el pueblo mexicano, como organismo, sólo puede aspirar a su funcionamiento pleno una vez que haya logrado la completa asimilación de todos los grupos étnicos que lo componen. Dicha asimilación, asegura Sierra, ha estado en proceso desde la Conquista española. El único problema que ha enfrentado este proceso de asimilación, el único obstáculo, ha sido el indígena. Es por eso que Sierra habla de la importancia de Juárez y la labor que éste desempeñó como Jefe de Gobierno y lo que Sierra asegura que era su deber, “deber de raza y de creencia, sacar a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aun cuando fuese lentamente mejor, y el principal instrumento de esta

⁶³ Ver notas sobre “positivismo” arriba.

regeneración, la escuela, fue su anhelo y su devoción” (269). Esta labor pedagógica se vio encarnada después en la figura de Gabino Barreda (1819-1881) y los esfuerzos que llevó a cabo para formar los sistemas de enseñanza superior en el país. La educación, siempre la educación, opina Sierra, la educación, marcada siempre por un celo de misionero con el que se debe conducir el pedagogo, aunada a la “evolución económica por medio de la vía férrea”, son los únicos caminos por los que el pueblo mexicano puede alcanzar su completa evolución. Caminos lentos, pero de resultados concretos, según Sierra. Así, la tarea que debe ser emprendida no puede ser más clara:

Convertir al terrígena en un valor social (y sólo por nuestra apatía no lo es), convertirlo en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad de idioma, de aspiraciones, de amores y de odios, de criterio moral; encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear, en suma, el alma nacional, esta es la meta asignada al esfuerzo del provenir, ese es el programa de la educación nacional. Todo cuanto conspire a realizarlo, y sólo eso, es lo patriótico; todo obstáculo que tienda a retardarlo o desvirtuarlo, es casi una infidencia, es una obra mala, es el enemigo. (291)

Los indígenas, por lo tanto, deben ser educados. Educar, que, en otras palabras, dice Sierra, “es fortificar, y la libertad, médula de leones, sólo ha sido, individual y colectivamente, el patrimonio de los fuertes; los débiles jamás han sido libres. Toda la evolución social mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llega a ese fin total: la Libertad” (292). El mestizaje, apenas entendido por primera vez como opción de *redención* en la obra de Sierra, se volverá el tema central del *discurso indigenista* en esta, la cuarta ventana.

3. EL *DISCURSO INDIGENISTA* DURANTE EL PERÍODO REVOLUCIONARIO.

Aunque ya desde 1906 se puede hablar del comienzo de la Revolución Mexicana, esta no detona oficialmente sino hasta 1910, año en el que Francisco I. Madero (1873-1913) promulga el Plan de San Luis, a través del cual convoca a los mexicanos a alzarse en armas en contra del régimen de Díaz y su ideología reeleccionista. Al estudiar la Revolución, son muchos los análisis que se enfocan en Madero y los anti-reeleccionistas, así como en figuras como Victoriano Huerta (1845-1916), Venustiano Carranza (1859-1920) y Álvaro Obregón (1880-1928), mientras se minimiza el papel que desempeñaron las masas de mestizos pobres y de indígenas, lideradas por generales como Francisco Villa (1878?-1923?) y Emiliano Zapata (1879-1919). La Revolución Mexicana, como acertadamente ha apuntado Adolfo Gilly, ha sido interpretada de diversas formas a lo largo de los años. Como el historiador explica, “la discusión sobre la interpretación de la revolución no se puede encerrar en la disputa de sus nombres: democrática, burguesa, popular, antimperialista, campesina; o de sus secuencias: concluida, derrotada, victoriosa, inconclusa, interrumpida, permanente”, (“La guerra de clases...” 21). Para Gilly, por lo tanto, lo importante es “entender qué fue la revolución” (21). En su visión, “la revolución se presenta como una gigantesca guerra campesina por la tierra, que llevada por su propia dinámica pone en cuestión el poder y la estructura del Estado, controlado hasta entonces por un bloque de poder en el cual la hegemonía indiscutible la detentaban los terratenientes” (22), y más aún, para el historiador argentino, la clave de la revolución fue el zapatismo (30).

Sin embargo, para otros historiadores, como Aguilar Camín, la revolución “ha sido sobre todo un poderoso instrumento ideológico de dominación, un fetiche aglutinador de significados y adaptaciones retóricas, un fantasma continuamente catalogado y continuamente inexacto, que genera su propia confusión y su inagotable hermenéutica” (11). Para Enrique Semo, la revolución mexicana:

[E]s el concepto fundamental de la ideología burguesa contemporánea en nuestro país. No es común que en pleno siglo XX exista una burguesía cuya legitimación se derive de su participación activa en una revolución de este siglo. Si nosotros comparamos a la burguesía mexicana con las demás burguesías de América Latina, vemos que éste es el único caso que existe de una clase dominante que deriva su legitimación, y justifica su posición en el Estado, por su origen revolucionario. Esto naturalmente produce una serie de particularidades que marcan profundamente el régimen político y social de nuestro país. Entre otras, el hecho de que se trata de la burguesía que está más firmemente asentada en el poder en toda América Latina y también de una burguesía portadora de toda la experiencia que puede extraerse de las repetidas acciones revolucionarias en las cuales se ha visto envuelta. (135)

Más aún, Gilly explica lo siguiente:

La revolución mexicana modeló de abajo a arriba a este país. Forjó y templó, en el sentido más extenso de la palabra, el carácter, la decisión, la conciencia, las tradiciones del pueblo de México. Las masas que salieron de la tormenta revolucionaria en 1920 no eran las mismas que la desencadenaron en 1910: habían derivado varios gobiernos; habían destruido la clase de sus opresores más odiados, los terratenientes; habían ocupado con sus ejércitos revolucionarios la vieja capital de los opresores; habían derrotado, humillado y destruido a su ejército, el mismo que por tantos años había sido el símbolo de la represión y el terror contra las masas; habían ejercido formas de autogobierno; habían ocupado y repartido tierras; habían enviado a sus jefes militares a la Convención. En una palabra, habían irrumpido en la historia por primera vez, tomando violentamente en sus manos, mientras la revolución ardió, el gobierno de sus propios destinos, (“La guerra de clases...” 53).

Según la interpretación de distintos historiadores, no fue hasta la Constitución de 1917 que la ideología de la Revolución se ve articulada claramente. Es precisamente en el

año anterior a la promulgación de la Constitución de 1917 que el antropólogo Manuel Gamio, quien había estudiado en Estados Unidos bajo la tutela e influencia de Franz Boas (1858-1942), escribe su texto *Forjando Patria*. En dicho escrito, Gamio plantea los principales problemas a los que se enfrenta la nación durante los momentos transitorios por los que atravesaba. De esta forma, Gamio plantea, siempre desde su enfoque sociológico, etnográfico y antropológico, las soluciones no sólo para el país, sino para el indígena y su redención.

Una vez promulgada la Constitución de 1917, y ostentando el título de Secretario de Educación Pública desde 1921, Vasconcelos se da a la tarea de imaginar el futuro de los mestizos, del cual los indígenas pueden y deben formar parte para poder ser redimidos. Así, Vasconcelos plasma en *La raza cósmica* su visión de fusión biológica y cultural en el cual el indígena debe entregarse de lleno a las demandas de la época y a su llamado a constituir la quinta raza, cósmica y universal, que arrebatará el dominio mundial de manos de los anglosajones para apoderarse de él y entrar así de lleno en una nueva etapa en la historia de la humanidad. Para poder entender la lógica del *discurso indigenista* durante este periodo revolucionario, trabajaré dicho periodo en términos metonímicos, es decir, utilizando, como lo acabo de plantear, a dos de los intelectuales más importantes de la revolución mexicana.

3.1 Manuel Gamio. *Forjando Patria*.

Publicado justo un año antes de la proclamación de la Constitución Mexicana de 1917, el libro *Forjando Patria* (1916) del antropólogo mexicano Manuel Gamio (1883-1960), es todavía hoy considerado uno de los textos más influyentes del México moderno. En él, Gamio – conocido también como el padre de la antropología mexicana – sienta las bases del *discurso indigenista* como institución. A partir de este texto, el *discurso indigenista* escapará el ámbito de la retórica para pasar al de la práctica. Las ideas redentoras del *indigenismo* no se ocuparán, de ahora en adelante, tan sólo en hablar del indígena y de su mundo, sino que se convertirán en práctica gubernamental, de la que estará encargado el Estado Mexicano. Es decir, se transformarán en biopolítica; esto es, serán utilitarias para el control y gobierno de la población civil. Así, en *Forjando Patria* se ven esbozadas las ideas a las que más adelante darán vida los hombres y mujeres que estudian la antropología en los institutos fundados por Gamio. El *discurso indigenista*, entonces, goza de nueva vida y se convierte en una parte fundamental de la agenda del gobierno mexicano y su proyecto hegemónico, en esta, la cuarta ventana. Asistimos, por lo tanto, a la fase biopolítica del *discurso indigenista*.

El libro en sí consta de 34 capítulos cortos a través de los cuales Gamio discute muchos de los aspectos de la vida nacional que él consideraba de importancia y propone cambios prácticos a través de los cuales se pueda “forjar” o “gestar” una patria. Para el antropólogo, la historia de América Latina se resume en la colorida analogía de la lucha entre el hierro, que representa a las civilizaciones europeas, y el bronce, que representa a

las civilizaciones indoamericanas. El problema, tal como lo plantea Gamio, es que durante la “forja” de las “patrias poderosas” que formarían la América Latina en los albores del siglo XIX:

se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio al olvido, peligroso olvido, a la raza indígena o a título de merced se construyó con ella humilde pedestal bronceo, sucediendo a la postre lo que tenía que suceder: la estatua, inconsistente y frágil, cayó repetidas veces, mientras el pedestal crecía. Y esa pugna que por crear patria y nacionalidad se ha sostenido por más de un siglo, constituye en el fondo la explicación capital de nuestras contiendas civiles. (6)

Es precisamente de esa omisión, de la exclusión de los elementos indígenas de donde, en opinión de Gamio, surgen los problemas que en el siglo XX afectaban a las naciones americanas. Los proyectos nacionales se habían construido sobre las espaldas de los indígenas, con su mano de obra, utilizando los recursos naturales de las tierras que habitaban, y nunca tomando en cuenta las necesidades de ellos. Así, para Gamio, la solución al problema era sencilla y se resumía en una palabra: mestizaje. Utilizando un lenguaje colorido y lleno de ripios, Gamio exclama: “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil de forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos” (6), y remata a renglón seguido con: “Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!” (6). Es así como funcionará el *discurso indigenista* articulado por Gamio, teniendo como fundamento la idea del mestizaje tanto biológico – o étnico – como ideológico.

En el libro, Gamio discute una amplia variedad de temas pertinentes a la realidad no solo mexicana, sino latinoamericana en general. Delibera, por ejemplo, sobre la necesidad de incorporar conocimientos sociológicos a la política nacional; sobre el papel

de la antropología en la construcción de naciones homogéneas, las cuales, según Gamio, son las únicas aptas de llamarse “patrias”; consagra varios capítulos a analizar el arte prehispánico y la apreciación y valorización del mismo; crítica a lo que él llama “nuestras leyes y nuestros legisladores” (76), recalcando que mientras no exista representación indígena en las Cámaras legislativas, no existirá, jamás, verdadera democracia; trata la cuestión religiosa en México, desde lo que él llama “transición al catolicismo”, hasta una caracterización de lo que el antropólogo llama “nuestros católicos”; menciona los problemas con la cultura intelectual mexicana, a la que califica de raquítica” (93), mientras defiende la aptitud del mexicano a la producción de cultura material; ofrece interesantes observaciones sobre el idioma nacional, y plantea las consecuencias de la falta de unidad lingüística; trata con igual importancia temas como la literatura nacional y la caracterización de la mujer “típica” mexicana; propone cambios al escudo nacional; discute sobre la capacidad de trabajo del mexicano promedio; detalla las diferencias entre los norteamericanos y los latinoamericanos, lo que conduce a una reflexión entre las diferentes aproximaciones y métodos de conquista entre sajones e hispanos y las consecuencias de ambos proyectos; en fin, como se puede apreciar, una gran cantidad de temas que, en su conjunto, reflejan las intenciones del autor por llevar a cabo una “obra nacionalista” o, dicho de otro modo, las ganas de “forjar patria”.

Para Gamio, una de las tareas principales que la Revolución, recién librada, debía llevar a cabo era la de la unificación nacional, lo que él llama “forjar patria”. Siendo antropólogo y habiendo estudiado bajo Franz Boas, Gamio opinaba que solamente aplicando los saberes de la sociología, la estadística, la etnografía y la antropología, la

Revolución podría cumplir los fines que se había propuesto.⁶⁴ Según el antropólogo, solo conociendo a la población podría cualquier gobierno entonces ejercer el poder justa y equitativamente, lo que conlleva a la biopolítica, que, como ha sugerido Joshua Lund, es la meta final del Estado mestizo (111). El error de la gran mayoría de las Constituciones latinoamericanas había sido precisamente, según el antropólogo, que proponían leyes que no se podían aplicar a toda la población, dada la heterogeneidad nacional, y por lo tanto estaban destinadas a fracasar. Dentro de todos los grupos y clases sociales que componen a la sociedad mexicana, Gamio opinaba que era el indígena el que más “ayuda” necesitaba, y es de ese sentimiento que nace su *discurso indigenista*. En el Capítulo Tercero, bajo el título “La dirección de la antropología”, Gamio delinea el trabajo del antropólogo:

Cuando ya se conozca científicamente el modo de ser de la gran familia [indígena] y el por qué de ese modo de ser, debe abordarse la meta final y práctica a la que principalmente tienden las investigaciones antropológicas, que no son meramente especulativas como en ocasiones se ha dicho: hay que determinar las necesidades actuales de esa gran familia, deducir y suministrar medios inmediatos para remediarlas y establecer la observación científica de su desarrollo a fin de colaborar desde hoy al acercamiento de su futuro bienestar físico e intelectual. (17)

⁶⁴ El proyecto antropológico de Boas es resumido por Regna Darnell de la siguiente manera: “The central historiographic question in twentieth-century North American anthropology has been the impact of the formidable presence of Franz Boas at center stage. Boas and his students controlled the intellectual direction and social organization of North American anthropology at least until the end of the Second World War [...] During the first two decades of the twentieth century, Boas’ machinations established an institutional framework in universities for the professional training of anthropologists, with museum collaboration sponsoring and often publishing their fieldwork [...] Boas’ former students rallied around to meet the challenges to his retrospective reputation as a theoretician. Most saw their own work as continuous with “historical particularism”, the theory that replaced evolution for the Boasians. This paradigm involved commitment to reconstruct the past of each culture in its own terms on the basis of evidence specific to it” (33-4).

Y concluye:

Cuando, de acuerdo con el procedimiento integral hasta aquí delineado, hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo, se transformarán en energías dinámicas inmediatamente productivas y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales. (18)

De esta forma, se puede apreciar que para Gamio el indígena no puede continuar en su estado de atraso cultural y económico. Es más, el indígena representa fuerzas – o capitales – “pasivas” que en una lógica capitalista no sólo son un obstáculo al desarrollo de plusvalías y ganancias, sino que impiden al mismo tiempo el progreso del país. El indígena, solo, por su propia voluntad y abandonado a su propia suerte, jamás podrá cambiar esa situación. Según el análisis de Gamio, los efectos de la Conquista y de la consecuente situación colonial que vivieron los indígenas, han afectado su desarrollo. Gamio declara que el indígena, después de todo, “tiene aptitudes intelectuales comparables a la de cualquier raza” (21), y que además, “hurgando en las características étnico-sociales del indio se encuentran importantísimos factores que podrían coadyuvar a su decisiva y trascendental regeneración” (21). Sin embargo, el indígena no puede “redimirse” a sí mismo ya que, después de todo, según Gamio, “es tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los vejámenes y del escarnio de la “gente de razón”, del hombre blanco. Aún macula su frente el verdugón que alzó la bota ferrada del castellano conquistador” (21). Continúa Gamio:

¡Pobre y doliente raza! En tu seno se hallan refundidas la pujanza del bronco tarahumara que descuaja cedros en la montaña, el exquisitismo ático del divino teotihuacano, la sagacidad de la familia de Tlaxcallan, el indómito valor del

sangriento mexicana. ¿Por qué no te yergues, altiva, orgullosa de tu leyenda y muestras al mundo ese tu indiano abolengo? (21-2)

Y además:

¡Pobre y doliente raza! No en vano te oprimió durante siglos un yugo dos veces tirano: el fanatismo gentil que deificó a tus monarcas sacerdotes; y el modo de ser brutalmente egoísta de los conquistadores que ahogó siempre toda manifestación, por sana y elevada que fuese, si provenía de la clase inferior. No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención. (22)

Las últimas oraciones de la cita anterior son de suma importancia, ya que en ellas, Gamio declara que, en efecto, el indígena jamás podrá alcanzar la *redención* por sí solo, lo que implica una actitud paternalista de Gamio. Es por eso que necesita de la ayuda de “corazones amigos” que lo asistan en el arduo camino que lo llevará a la redención. Estos “corazones amigos” de los que habla Gamio son, sin duda, los antropólogos que quiere preparar en las escuelas que fundará después. Gamio lo explica de la siguiente manera:

La civilización europea no ha podido infiltrarse en nuestra población indígena por dos grandes causas: primero, por la resistencia natural que opone esa población al cambio de cultura; segundo, porque desconocemos el motivo de dicha resistencia, no sabemos cómo piensa el indio, ignoramos sus verdaderas aspiraciones, lo prejuzgamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos del suyo para comprenderlo y hacer que nos comprenda. Hay que forjarse – ya sea temporalmente – un alma indígena. Entonces, ya podremos laborar por el adelanto de la clase indígena. Esta tarea no es del gobernante ni del pedagogo, ni del sociólogo; está exclusivamente destinada al antropologista y en particular al etnólogo cuyo apostolado exige no sólo ilustración y abnegación, sino muy principalmente orientaciones y puntos de vista desprovistos en lo absoluto de prejuicios. (25)

Esta es, entonces la tarea del etnólogo o antropólogo. La de conocer al indígena, la de adentrarse en su mundo, la de forjarse – temporalmente – un alma indígena y estudiar su comportamiento para poder entonces analizar aquellos rasgos culturales que

pueden ser aprovechados por la “nación” y aquellos que deben de ser modificados, o en el peor de los casos, extirpados. A lo largo del texto, Gamio analiza distintos rasgos de las culturas indígenas, y concluye que quizá el rasgo más importante, el que de más provecho puede ser para la “nación” mexicana es precisamente el arte indígena. Para el antropólogo, existe “una rama del trabajo indígena en la que no se debe intervenir bajo ningún concepto” (14) , la que consiste en la “bella producción manual artística del indio, cuyo original y alto valor desaparecería si se le desnaturalizara, maquinizándola o introduciendo en ella exóticos motivos de arte occidental. Se pueden mejorar sus técnicas, pero sin variar los motivos originales de la inspiración” (141). Por lo tanto, solamente el arte indígena merece ser preservado ya que, de forma utilitaria y en un país cuya industria recreacional y turista representa uno de los pilares del PIB, este puede ayudar a generar capital.

Como se ha podido apreciar, en *Forjando Patria*, Manuel Gamio establece nuevas pautas y direcciones para el *discurso indigenista*. La apreciación que hace del pasado autóctono es una en la que el indígena es vejado y reprimido constantemente por las fuerzas extranjeras invasoras. Los movimientos del siglo XIX que buscaron “formar una nación” fracasaron, en opinión de Gamio, al no incluir dentro de sus proclamas las reivindicaciones de la raza indígena. Todos los movimientos anteriores a la Revolución de 1910, sugiere Gamio, olvidaron al indígena y eso es precisamente lo que ha creado las condiciones materiales para que el indígena viva un presente lleno de miseria, pobreza y degradación. La prescripción de Gamio es, entonces, crear escuelas en las que se formen antropólogos que puedan estudiar a las poblaciones indígenas para poder entenderlas y,

de esa forma, coadyuvar a su progreso y desarrollo. Además, el antropólogo expresa la necesidad del estado mexicano, junto con todos los estados latinoamericanos cuyas poblaciones sean heterogéneas y contengan un alto componente indígena, que se creen institutos gubernamentales y estatales que sean capaces de supervisar las tareas de lo que ahora llama “indigenismo” y que se entiende como una actitud, devenida en programa político, que “cuida” y “ayuda” al indígena. Gamio termina el libro con lo es quizá la síntesis más clara de su pensamiento. En el último capítulo, bajo el nombre de “Resumen”, Gamio declara lo siguiente:

FUSIÓN DE RAZAS, CONVERGENCIA Y FUSIÓN DE MANIFESTACIONES CULTURALES, UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA Y EQUILIBRIO ECONÓMICO DE LOS ELEMENTOS SOCIALES, *son conceptos que resumen este libro e indican condiciones que, en nuestra opinión, deben caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida.* [mayúsculas y énfasis original] (183)

Este último llamado a la “fusión de razas” es precisamente el rasgo más característico del *discurso indigenista* en esta cuarta ventana. Justo Sierra ya había hablado de la necesidad de educar al indígena, y había también insinuado, si bien veladamente, la necesidad de una mezcla o fusión no sólo epistémica ni cultural o ni siquiera económica, sino biológica, es decir, étnica. Ese camino a la redención, el del mestizaje, será tratado y desarrollado aún más por José Vasconcelos, quien en su obra *La raza cósmica* delinea no sólo la necesidad, sino la certeza del advenimiento de un mestizaje total y la creación de un nuevo ser humano, de la llamada “quinta raza”.

3.2 José Vasconcelos. *La raza cósmica*.

En el libro *La Raza Cósmica* (1926), se puede apreciar un *discurso indigenista* articulado por José Vasconcelos que tiene como característica principal la propuesta de un mestizaje étnico como camino al desarrollo y hacia la solución de los problemas de la clase indígena, o, dicho de otra forma, hacia la “redención” del indígena. Para Vasconcelos la cuestión del “mestizaje” no es simplemente una propuesta de carácter científico, sino que se presenta como una conclusión metafísica que, además, según el análisis de Vasconcelos, es inevitable. El mestizaje, opina Vasconcelos, es algo que sucede, que se ha dado, y que seguirá teniendo lugar.

Desde el “Prólogo”, Vasconcelos declara que: “es tesis central del presente libro que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes” (9). Por lo tanto, el texto en sí se puede entender como una suerte de “oda al mestizaje” u “apología del mestizo” que elabora Vasconcelos como defensa en contra de las teorías positivistas y pseudo-científicas que abundaban durante su época y en respuesta a las declaraciones de los darwinistas sociales, seguidores de Gobineau y “viejos sostenedores del spencerianismo que desdeñaban a las razas de color y a las mestizas” (9). Sin embargo, y a pesar que el tema central de *La raza cósmica* es el mestizo y el mestizaje, se puede llevar a cabo una lectura que descubra dónde se encuentra, cómo se articula, y qué propone el *discurso indigenista* del mestizo, en este caso, José Vasconcelos.

El libro, cuyo título completo es *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil*, está dividido en tres secciones; la primera, un apartado titulado “Mestizaje. Origen y objeto del continente – Latinos y Sajones – Probable misión de ambas razas – La quinta raza o Raza Cósmica”, en la que Vasconcelos plantea formalmente su visión en cuanto al mestizaje; y la segunda y tercera, que son notas sobre los viajes que el pensador mexicano realizó durante sus estadías en Brasil y Argentina. A través de sus notas, Vasconcelos intenta demostrar su hipótesis principal sobre el mestizaje y la aptitud de América Latina para servir como cuna de la nueva “raza” que, en su opinión, dominará al mundo. No es el propósito del presente estudio analizar detalladamente la obra de Vasconcelos ni su particular concepción sobre el mestizaje en América Latina; lo que interesa a este estudio es el lugar que Vasconcelos atribuye al indígena dentro del proyecto de mestizaje en América. ¿Cuál es el lugar que, según Vasconcelos, corresponde al indígena dentro de la “quinta raza”? ¿Cómo concibe el pensador mexicano el pasado prehispánico? ¿Cómo interpreta su presente? ¿Qué tipo de futuro plantea al indígena? ¿Qué debe de hacer el indígena para alcanzar la redención?

En la primera parte del texto, Vasconcelos establece que los indígenas americanos son descendientes de los antiguos habitantes de la Atlántida. Según su análisis, “la raza que hemos convenido en llamar Atlántida prosperó y decayó en América. Después de un extraordinario florecimiento, tras de cumplir su ciclo, terminada su misión particular, entró en silencio y fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados Imperios azteca e inca, indignos totalmente de la antigua y superior cultura” (15-6). Así, los “atlántidos”, o la gente de Atlántida, se desperdigó por diversos lugares del mundo en los que

“deslumbró” a todos. Fue, por ejemplo, a Egipto, a la India e inclusive se “mezcló” con otras razas en Grecia. Una vez ahí, en Grecia, se fundó el “desarrollo de la civilización occidental o europea, la civilización blanca, que al expandirse llegó hasta las playas olvidadas del continente americano para consumir una obra de recivilización y repoblación” (16). Los “atlántidos”, aquellos que en Europa fueron capaces de desarrollar grandes civilizaciones, en América corrieron una suerte diferente. Para Vasconcelos, su estadía en América es considerada un “decaer” completo, una “reducción” que culmina con las antiguas culturas mesoamericanas y sudamericanas. Esta apreciación del pasado amerindio, contrasta con las caracterizaciones que de los pueblos mesoamericanos hicieron Justo Sierra y Manuel Gamio. Para Vasconcelos, las culturas precolombinas no son más que una negación de lo que fueron alguna vez los “atlántidos”, de lo que fueron capaces en el Mediterráneo y en el resto de Europa. Por lo tanto, la Conquista europea de América no es sino la lógica conclusión de un ciclo; es decir, los aportes europeos a la cultura americana, introducidos por los medios violentos de la Conquista, vuelven al lugar de su origen, con los descendientes de quienes los llevaron, por primera vez, a Europa.

De estas conclusiones, Vasconcelos deriva que existen cuatro “etapas” y cuatro “troncos” dentro de la especie humana, a saber: “el negro, el indio, el mongol y el blanco” (16). Alega, además, que el blanco es el que predomina en la época actual (circa 1926) pero que su predominio es temporal, y que sólo servirá como puente, como facilitador de las condiciones que permitirán que todas las razas se fusionen. Estas condiciones de las que habla Vasconcelos, las que permitirían la “reincorporación” del

hombre “rojo” – es decir, indígena o mestizo – a la civilización, fueron facilitadas por dos “tipos humanos” dentro de la “raza blanca”. Estos “tipos”, los más fuertes y los más disímiles, fueron, según Vasconcelos, el inglés – o sajón – y el español – o latino. De este punto en adelante, el análisis de Vasconcelos se centrará en comparar y contrastar a ambos “tipos humanos” y los proyectos civilizatorios que representan.

Según el pensador mexicano, la época moderna ha sido precisamente la pugna entre la “latinidad” y el “sajonismo”, pugna en que, de acuerdo con Vasconcelos, la “hispanidad” está siendo derrotada. Así, la derrota de la Armada Invencible (1588), la de Trafalgar (1805), y después la de Santiago de Cuba (1898), son todos episodios en los que el “sajonismo” se ha impuesto. Más importante aún, es la visión del concepto de civilización que emplea Vasconcelos, ya que no se limita a proponer el “nacimiento” de las naciones hispanoamericanas a principios del siglo XIX, como resultado de los movimientos independentistas, sino que acude a un pasado aún más distante para establecer un posible punto de partida de la “nación”. Así, para Vasconcelos:

La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito; o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtémoc y en Atahualpa no tendrá sostén, y al mismo tiempo es necesario remontarlo a su fuente hispánica y educarlo en las enseñanzas que deberíamos derivar de las derrotas, que son también nuestras, de las derrotas de la Invencible y de Trafalgar. Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal y lo veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario y en inercia impotente de molusco que se apega a su roca”. (19)

Al situar el “comienzo del patriotismo” hispanoamericano con los nombres de Cuauhtémoc y de Atahualpa, Vasconcelos reconoce que, aun de forma circunstancial, el patriotismo hispanoamericano tiene un componente indígena que es innegable. Sin embargo, el valor que atribuye a ambos legados culturales no podría ser más dispar, ya que mientras Vasconcelos elogia continuamente a España y a sus hijos, la opinión que tiene sobre el indígena no es halagadora. Sobre los españoles, Vasconcelos opina lo siguiente:

Los españoles fueron al Nuevo Mundo con el brío que les sobraba después del éxito de la Reconquista. Los hombres libres que se llamaron Cortés y Pizarro y Alvarado y Belalcázar no eran césares ni lacayos, sino grandes capitanes que al ímpetu destructivo adunaban el genio creador. En seguida de la victoria trazaban el plano de las nuevas ciudades y redactaban los estatutos de su fundación. Más tarde, a la hora de las agrias disputas con la Metrópoli, sabían devolver injuria por injuria, como lo hizo uno de los Pizarros en un célebre juicio. Todos ellos se sentían los iguales ante el rey, como se sintió el Cid, como se sentían los grandes escritores del siglo de oro, como se sienten en las grandes épocas todos los hombres libres. (21-2)

Y además:

[N]osotros los españoles, por la sangre o por la cultura, a la hora de nuestra emancipación comenzamos por renegar de nuestras tradiciones; rompimos con el pasado y no faltó quien renegara la sangre diciendo que hubiera sido mejor que la conquista de nuestras regiones la hubiesen consumado los ingleses. Palabras de traición que se excusan por el asco que engendra la tiranía, y por la ceguedad que trae la derrota. Pero perder por esta suerte el sentido histórico de una raza equivale a un absurdo, es lo mismo que negar a los padres fuertes y sabios cuando somos nosotros mismos, no ellos, los culpables de la decadencia. (22-3)

Esta hispanofilia no es propia sólo de Vasconcelos, sino al contrario, era un sentimiento ampliamente compartido por varios sectores de la población que se identificaban más con los rasgos culturales europeos que con los rasgos culturales indígenas que forman la cultura propiamente mexicana. Es por eso que Vasconcelos hace

afirmaciones como “nosotros los españoles” o llama a los antepasados europeos “padres fuertes y sabios”, ignorando, o no prestando atención a los vejámenes cometidos en contra de las poblaciones indígenas en América. Esos datos carecen de importancia para Vasconcelos y sus compañeros del Ateneo de la Juventud.

Para Vasconcelos, como para los demás mestizos que articulan un *discurso indigenista* en esta *ventana*, el problema principal al que se enfrentan las poblaciones indígenas de América, y al que seguirán haciendo frente mientras no se solucione, es el de la “incorporación” – total – del indígena al proyecto nacional. Según Vasconcelos, el indígena ha tenido que “adaptarse” al hispanismo por ser este el único proyecto civilizatorio que permite el desarrollo del ser humano. Los indígenas, opina Vasconcelos, se han “españolizado”, se han “latinizado”, de la misma forma en la que se ha “latinizado” el ambiente. De esta forma, para sobrevivir, para seguir siendo, “el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya esbozado de la civilización latina” (25). Por lo tanto, lo que propone aquí Vasconcelos es más que un método pedagógico por medio del cual el indígena puede “aprender” a cultivar una epistemología occidental, es más que un proceso de “aculturación”, por medio del cual el indígena puede “absorber” rasgos de la cultura europea y participar en la lógica hispanista. Lo que Vasconcelos realmente propone es una “fusión”, una mezcla tanto étnica como ideológica que transformará completamente al indígena, asimilándolo de manera total a la cultura occidental, formando así lo que él denomina la “quinta raza”. De ahí parte la importancia de América en el discurso de

Vasconcelos, ahí el lugar que le corresponde al indígena, como un elemento más que facilitará la “fusión” de razas. Como apunta Vasconcelos:

El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de construir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la depresión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. (27)

El indígena, opina Vasconcelos, es “buen puente de mestizaje” (37), lo que hará más propensa la fusión de razas. Una vez que este proceso de fusión se encuentre en marcha, “las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas, y los mejores especímenes irán ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico, cuyo tipo máximo no es precisamente el blanco, sino esa nueva raza” (43). Este proceso de mestizaje culminará con la “desaparición” de los diferentes tipos, o “razas”, humanos, incluido el indígena, que, según el pensador mexicano, “por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época” (43), y todo este proceso de selección, de eugenesia estética, estaría dictado por el “gusto”, que es, en la apreciación de Vasconcelos, “mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana, que sólo es válida, si acaso, para las especies inferiores, pero ya no para el hombre” (43). Es precisamente este rasgo el que marca una diferencia importante entre Vasconcelos y los demás articuladores del *discurso indigenista* en esta ventana. Donde para Sierra la necesidad de incorporar al indígena era económica, donde para Gamio el mestizaje tiene implicaciones políticas, para Vasconcelos la necesidad es estética, y más que eso, es

espiritual, es metafísica, es un llamado casi sagrado a la configuración de un nuevo ser humano.

Así, el *discurso indigenista* que articula Vasconcelos dentro de *La raza cósmica* se encuentra envuelto dentro de las teorías que propone el pensador mexicano sobre el mestizaje. Para Vasconcelos, el indígena, descendiente de los grandes y míticos “atlántidos”, había entrado en un letárgico sueño milenario que fue interrumpido por los europeos a raíz de la Conquista de América. De ahí la importancia de la labor de la “raza blanca” que consistió en traer de vuelta la verdadera civilización a tierras americanas y a diseminarla entre las poblaciones amerindias. Dicha civilización entró en América bajo dos nombres y dos proyectos diametralmente opuestos, “sajonismo” e “hispanismo”, que no han hecho más entablar una lucha constante por el dominio del mundo. Sólo el hispanismo, según Vasconcelos, puede salir victorioso de la batalla, ya que a diferencia del “sajonismo”, se ha mezclado y fusionado con los indígenas americanos, estableciendo así los cimientos de lo que será, en un futuro quizá lejano, pero inevitable, la “quinta raza”. Según sus propias palabras:

Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la humanidad. Están allí todas las razas que han de ir dando su aporte; el hombre nórdico, que hoy es maestro de acción, pero que tuvo comienzos humildes y parecía inferior, en una época en que ya habían aparecido y decaído varias grandes culturas; el negro, como una reserva de potencialidades que arrancan de los días remotos de Lemuria; el indio, que vio perecer la Atlántida, pero guarda un quieto misterio en la conciencia; tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia. (51)

Es por eso que para Vasconcelos el indígena sólo importa en cuanto a elemento constituyente de una etnia por venir. El indígena, como tal, por sí mismo, no sólo no importa, sino que está destinado a desaparecer. Debe desaparecer si es que quiere aspirar a formar parte del progreso de la especie humana, es decir, si quiere aspirar a la “redención”.

4. EL DISCURSO INDIGENISTA Y SU INSTITUCIONALIZACIÓN.

Durante esta tercera y última modalidad del *discurso indigenista* articulado por mestizos y analizado en esta cuarta *ventana*, se discutirá la institucionalización del *indigenismo* como ideología oficial y práctica del Estado mexicano. En gran parte debido a los esfuerzos de Gamio y de su séquito de antropólogos y etnógrafos, el *discurso indigenista* devino en práctica antropológica que pretendía la redención del indígena en México, entendida esta como una “ayuda” para poder lograr el pleno “desarrollo” de las comunidades indígenas buscando a la vez el beneficio de la nación.

Ahora, los mestizos Gamio y Vasconcelos ven sus palabras plasmadas en hechos y comienza toda una tradición de *indigenismo* patrocinado por el Estado. Así, en *Indología* Vasconcelos desarrolla ampliamente su teoría sobre la “quinta raza” y presta mucha más atención al componente indígena y a lo que éste puede aportar en la constitución de un nuevo ser humano, mestizo por naturaleza. El indígena como tal, opina Vasconcelos, ha cumplido definitivamente su papel en la historia mundial, y ahora sólo debe ocuparse por satisfacer su misión y contribuir a formar las nuevas generaciones de

seres humanos que dominarán la escena mundial. Del mundo indígena precolombino se tomarán algunos rasgos, pero por regla general, el indígena del presente debe de ser educado en los saberes occidentales, por ser estos los únicos de valor, y debe emprender así el camino hacia la negación de sí mismo.

De la misma forma, Gamio plantea en *Consideraciones sobre el problema indígena* los muchos “problemas” a los que se enfrentan las comunidades indígenas, como el racismo, la malnutrición, el atraso económico, y demás, que impiden su desarrollo completo y total. La solución de Gamio, es la de formar grupos de estudiosos, antropólogos y etnólogos, que se hagan indígenas ellos mismos, así sea momentáneamente, para poder mejor entender las necesidades y los anhelos del indígena y poder de esta forma “ayudarlo”. Al indígena, claro, se le pedirá que mude de sentimientos cuando sea necesario, que aprenda de occidente todas aquellas ideas que le ayudarán a ser un “ente económicamente viable” y que conserve aquellas que, de igual manera, le permitan desarrollarse, o lo que es lo mismo, generar ganancias económicas.

4.1 José Vasconcelos. *Indología*.

Publicado en el año de 1930, el libro *Indología. Una interpretación de la cultura-Ibero-Americana*, de José Vasconcelos pretende llevar a cabo, no una historia (concepto del cual se aleja deliberadamente) sino una caracterización de la “existencia colectiva iberoamericana” (1), que sea capaz de representar a los hispanoamericanos, o lo que es más, “precisar los rasgos formativos de un organismo que apenas lleva un poco más de

cien años de vida autóctona” (1). Para lograr este objetivo, Vasconcelos divide la obra en siete capítulos en los que tratará, uno a uno, los temas que más interesan en la búsqueda de una caracterización de lo iberoamericano. Así, en el “Capítulo 1”, el pensador mexicano plantea formalmente su objetivo y nombra oficialmente al “conjunto de reflexiones que [se propone] presentar a propósito de la vida contemporánea, los orígenes y el porvenir de esta gran rama de la especie racional que se conoce con el nombre de raza iberoamericana” (7), y decide llamarle, “Indología”. La palabra misma podría, al principio invitar al lector a pensar que el texto de Vasconcelos tratará ampliamente los temas relacionados con lo indígena, prejuicio que el pensador mismo aclara de la siguiente forma:

No pretendo, por lo mismo, amparar bajo tal nombre ninguna intención de predominio favorable a la tradición autóctona de América o a la raza indígena del continente, pues el factor particular y muy estimable que dicha raza representa lo juzgo únicamente en la proporción humana y fraternal a que tiene derecho junto con las demás razas que han de concurrir a la nueva era del mundo. La tesis misma de la existencia de la raza futura descansa en una norma de universalidad que no excluye, que engloba y asimila caracteres y sangres. No hay, por lo mismo, ni qué hablar de estirpes condenadas, ni tampoco de estirpes privilegiadas. Donde el signo es lo universal, no cabe más que una ternura, la misma y fraternal para todos los colores de la piel y todos los caprichos del temperamento. (9)

Una vez más, se puede apreciar claramente que el *discurso indigenista* de Vasconcelos no se preocupa por el indígena como ente en sí, por su pasado o por su presente, sino por su futuro. Y no es el futuro del indígena como tal lo que importa al filósofo mexicano, sino el papel que éste desempeñará y la contribución que aportará al mestizaje que detalla. El mestizaje es, en la visión de Vasconcelos, más que un proceso histórico o una ley biológica. Es, en última instancia, una misión que los anglosajones y

los hispanos deben cumplir en América, tierra prometida en la que nacerá la superación de todos los tipos humanos, la “quinta raza”, que se impondrá a la naturaleza y la dominará “con la mira de la superación de lo temporal” (15). De esta forma se manifiesta en Vasconcelos un sentimiento metafísico, casi religioso o espiritual del devenir histórico del ser humano del cual el indígena no es más que un elemento constitutivo, y no definitorio. Para Vasconcelos, la cultura occidental de corte europeo es la única capaz de “triunfar” y llevar al hombre hacia su destino – el cual se aclarará más adelante – y el elemento indígena, histórica realidad innegable, no tiene más remedio que adaptarse, que cambiar, o desaparecer por completo. Es más, según Vasconcelos, la desaparición ya había comenzado y el proceso de aculturación había venido sucediendo desde la Conquista de América, y si bien los indígenas aún conservan rasgos de su cultura mesoamericana autóctona, en muchos otros ya son occidentales. La formación de la “quinta raza” es, en palabras de Vasconcelos, la misión de Iberoamérica:

Una empresa que requiere la colaboración de todos los pueblos de la tierra: he ahí lo que significa Iberoamérica; he ahí lo que servirá de asunto a las reflexiones que iremos desarrollando en estos ensayos sobre el asunto más fascinante de la realidad contemporánea. El comienzo de un ciclo nuevo en la historia del mundo. (27)

El siguiente tema a tratar es “La Tierra”, y ese es precisamente el nombre del “Capítulo 2”, en el que Vasconcelos diserta sobre el aspecto geográfico de América y las particularidades que hacen de éste el lugar más apto y propicio para el advenimiento de la nueva “raza”. Uno de los aspectos que critica el pensador mexicano de las culturas amerindias es el método que emplearon los indígenas, a quien Vasconcelos llama “salvajes”, para lidiar con la violencia de la geografía americana. Según Vasconcelos el

“salvaje” jamás pudo dominar efectivamente a la naturaleza ya que se encontraba “desprovisto de instrumentos y de útiles” para lograrlo, y en cambio, optó por formar veredas entre la selva, y por formar “alianzas” para la dominación del desierto con “ese aliado poderoso y sutil [...] que encontramos en la corriente de agua” (54). No pudieron los indígenas, opina Vasconcelos, hacer caminos porque “el camino es una norma extraña a la selva, norma de humana voluntad que dice a la selva por aquí no” (54), ni construir ferrocarriles o carreteras que facilitan el transporte, no ya de seres humanos, sino de mercancías que, en nuestros tiempos, equivalen a capital. El indígena, continúa Vasconcelos, habitó “dormido” en América hasta la llegada de los europeos. Con la llegada de los españoles a costas americanas, se estableció en el continente un régimen feudal diferente, un régimen de derecho derivado de la tradición romana, alterando así, hasta el día de hoy, la forma ejidal, comunal por definición, en la que antiguamente se administraban las tierras. Vasconcelos observa en este hecho un peligro para América Latina, ya que el problema de la tierra seguía representando un obstáculo importante que se debía resolver de alguna manera. Adelantándose a Aníbal Quijano y su “colonialidad”, Vasconcelos plantea lo siguiente:⁶⁵

No hay nada más desconsolador que [contemplar] la América Latina, el continente predestinado a la abundancia y a la dicha fraternal, convertido todavía en Colonia, ayer de un poderío distante, hoy del capital que oprime por interpósitos sistemas de instituciones y de personas, explotada siempre sin piedad

⁶⁵ Anibal Quijano definió el concepto de “colonialidad” de la siguiente manera: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América,” (“Colonialidad del poder...” 342).

en tanto sitio y ocasión por aventureros codiciosos y por gobernantes sin honor. Iluminar a las gentes para que todos estos males vayan siendo corregidos y vencido: tal es la misión de todo patriota y de todo el que algo sabe a favor del que no sabe. (63)

Es cierto que Vasconcelos no lo admite ni lo declara abiertamente, pero se puede entrever que de alguna forma, considera que una de las contribuciones a la “quinta raza” que pude hacer la cosmovisión indígena, es en cuanto a la relación que establecen éstos con la tierra y las formas de administrar las mismas que de dicha relación emanan.

El “Capítulo 3”, titulado “El Hombre”, pretende dar una síntesis de lo que ha sido y es el hombre americano. Para lograr éste propósito, Vasconcelos precisa llevar su mirada al pasado indígena y analizarlo. En su opinión, todo el pasado precolombino se puede resumir en la siguiente afirmación:

De toda la maraña de hipótesis y leyendas de la prehistoria americana, una afirmación parece confirmada: la existencia de un grupo étnico, el hombre rojo, apodado por equivocación indio, pero ya no podemos dejar de llamar indio: el azteca mongoloide de algunas clasificaciones etnográficas; el que vino por el Estrecho de Behring, según cierta teoría estimable; el que llevaba hasta nuestras costas bajeles que dejaron grabada su figura en los huacos peruanos; el que procede del interior de la Patagonia, según cierta tradición incaica; el que tuvo que ver con la Atlántida, según exclaman todos los que contemplan Palenque y Chichen Itza y Uxmal. En el fondo quizás todas estas leyendas son exactas. Pero, ¿cómo vino a quedar reducida a la nada toda esa prodigiosa cultura maya quiché que al llegar los españoles a Yucatán ya era sólo lo que es hoy: un melodioso misterio de palacios y de torres y de pirámides? Sea como fuere, aquello desapareció, como han desaparecido todas las grandes culturas parciales. (69)

A lo que añade:

Tenemos, pues, como primer elemento étnico al indio indígena de América. Constituye una raza porque es conjunto de individuos de origen y caracteres semejantes. No dudamos que se podrá negar la unidad de la raza indígena; a simple vista, y sólo dentro del territorio de México, y todavía en nuestros días, hay una diferencia enorme entre las razas indígenas de la altiplanicie y las de las costas, entre las razas bárbaras de Sonora y las más refinadas y cultas del Sur.

Predomina en algunas tribus el tipo mongólico, se advierten en otras los rasgos bien dibujados del tipo clásico y aun las hay que guardan misteriosas semejanzas con el hindú. Todas estas diferencias, ¿acaso no se encuentran también entre las naciones de la raza blanca? No sería posible el uso de un solo término genérico y, por lo mismo, no sería posible pensar si llevásemos el distingo y el escrúpulo hasta la nimiedad de los detalles. Toda clasificación supone el sacrificio de un sinnúmero de particularidades, con el objeto de lograr una generalización que suele ser más real que todos esos detalles que preocupan al analista. (69-70)

De esta forma, para Vasconcelos, las culturas prehispánicas representan una masa uniforme y homogénea que “desapareció”, culturalmente hablando, y cuyos descendientes permanecieron “adormecidos” desde la Conquista, evento que califica como “aquella guerra santa” que, efectivamente, “marca el final de la raza indígena que no volverá jamás a ser lo que fue y marca también la transformación del español, que ya no volverá a ser el súbdito europeo de los reyes católicos, sino el factor turbio si se quiere, pero resuelto y vigoroso, de una nueva cultura mundial” (73). Una vez más, vale la pena apuntar que el *discurso indigenista* articulado por Vasconcelos sólo se interesa en el indígena como elemento constitutivo, subordinado al elemento español, de la nueva “raza”.

Esta apreciación del asunto, conduce al pensador mexicano a afirmar que el mestizaje iberoamericano procede de “dos aristocracias vitales”, la española y la indígena, ya que “lo cierto es que la mejor casta española vino al continente, la mejor en la devoción y en el esfuerzo. Como dominadores hábiles que fueron, es natural suponer que elegían la flor de las poblaciones indígenas, ya fuera para el hogar, ya para la enseñanza y el trabajo” (76). A lo que se refiere Vasconcelos con “la flor de las poblaciones indígenas” es a las mujeres indígenas con las que los españoles entablaron

relaciones de tipo sexual que produjeron a los mestizos iberoamericanos. No duda, sin embargo, en decir que este encuentro, este “escoger” de las entre las mujeres indígenas a las “flores” más bellas, fue tan brusco “que la nueva situación producida entró otra vez en una especie de fermentación durante los trescientos años de la Colonia” (77). El resto de la historia nacional que narra Vasconcelos, no puede, según su análisis, ser ya producto del indígena. Los movimientos independentistas del siglo XIX, así como las luchas detalladas en el marco de la Reforma, no fueron luchas por la emancipación o liberación del indígena, ya que, sencillamente:

el indio ya no existía; no existió quizá nunca como entidad nacional y ya no existía espiritualmente, puesto que todo lo que sabe, todo lo que piensa, todo lo que hoy es, procede de la invasión europea. Lo suyo se disgregó, tal y como se han disgregado todas las antiguas culturas, para no volver más. Y en el centro del conflicto, para concretarlo y sintetizarlo, quedó la enorme masa de la población mestiza, la primera raza realmente nueva que conoce la historia. (77)

Se puede deducir de la cita anterior que para Vasconcelos el indígena y su mundo dejó de existir al momento del primer contacto. El estado actual del indígena, por lo tanto, es consecuencia de la inhabilidad de los descendientes indígenas de “adaptarse” plenamente a las nuevas condiciones creadas por el europeo. El indígena debe, por lo tanto, seguir el camino de los mestizos y fusionarse con el europeo para poder seguir siendo. Ser indígena solamente no basta. El futuro, el porvenir, apunta Vasconcelos, es “de mezclas y combinaciones cada vez más acentuadas y múltiples” (79). El indígena sólo podrá alcanzar la “redención” si es capaz de fusionarse, ya que:

La población mestiza de la América Latina no es más que el primer brote de una manera de mestizaje que las nuevas condiciones del mundo irán engendrando por todo el planeta. Al período de segregación y aislamiento de las naciones correspondía la división y autogénesis de las razas. Al período de civilización, ya

no nacional, ni siquiera racial, sino planetario, tiene que corresponder una raza total, una raza que en su sangre misma sea síntesis del hombre en todos los varios y profundos aspectos del hombre. He ahí la conclusión atrevida, pero fatal, que debemos de formular. (79)

Vasconcelos sostiene que hasta ese momento, 1930, países como México, Perú y Bolivia han fracasado de forma evidente, ya que no han logrado homogeneizar a su población y cuentan aún con “una población indígena numerosa y con un mestizaje que suele ser más antisocial y más inepto que los oscuros indígenas” (82). No hay en Vasconcelos una actitud paternalista hacia el indígena como la encontramos con Gamio o con Sierra. En el autor de *La Raza Cósmica* se observa más bien una condescendencia extrema hacia el indígena y su mundo, una suerte de desprecio. Al calificarlos como “antisociales” e “ineptos” y después “oscuros”, al decir que los indígenas son, en su mayor parte “feos” (91), al declarar que era la indígena una “civilización retardada” que fue reemplazada por una civilización en ascenso como lo era la española (88), Vasconcelos demuestra que para él, el indígena como individuo, como ente cultural, como ser ante la historia, no sólo ha muerto, sino que debe morir, debe adentrarse en el fuego del mestizaje y fundirse con el blanco y las demás razas, para ser una sola, uno solo.

No nos confundamos; el indígena, según Vasconcelos, vivió tiempos de esplendor. Las antiguas civilizaciones mesoamericanas son elogiadas constantemente por el filósofo mexicano, y nunca duda de su capacidad intelectual. Dice sobre ellas, “el hecho es que nuestras razas indígenas, por lo menos los indígenas del trópico, distan mucho de ser una raza primitiva, como tantos antropólogos han querido juzgarlas. Podrán

acaso constituir casos de decadencia, pero de ninguna manera ejemplares de evolución retardada o apenas iniciada” (85). Y más aún, “es evidente que no se puede calificar de razas primitivas a las que construyeron antes de la llegada de los españoles los centros de cultura de México y de Guatemala y del Perú” (86). Sin embargo, para Vasconcelos, las civilizaciones florecen y decaen, van y vienen. Es por eso que el indígena ya no puede seguir siendo indígena, sino que debe de transformarse en mestizo, en lo que Vasconcelos llama el “Totinem”.

La “quinta raza” vasconceliana, formada tanto por el indio, como por el negro, el blanco y el asiático, tiene nombre. Según el filósofo mexicano, de la mezcla “armoniosa” de todos los grupos étnicos no nacerá “el super-hombre nietzschiano” o el “selecto de Darwin, de maxilares de tigre que devora a sus afines. Lo que puede salir es el Totinem (del latín *totus*=todo; *inem*=hombre), el hombre todo, el hombre síntesis, el prototipo y tipo final de la especie” (93). Esa es la redención del indígena, contribuir lo que pueda a la formación del “Totinem”, ese hombre ya no sólo planetario “sino universal, el hombre cósmico” (106), que Vasconcelos vislumbra como el paradigma de la civilización.

Sin embargo, ¿cuál será la ideología que permeará el pensamiento de esta nueva raza? En esta ocasión, Vasconcelos precisa volver la mirada al pasado precolombino para tomar elementos de éste que, fusionados con lo europeo, le puedan servir al “nuevo hombre” para enmarcar sus pasos por la vida. Sobre la “ideología indígena”, Vasconcelos opina lo siguiente:

“Todos sabéis cuán escasos son los datos que poseemos sobre la ideología indígena. Se ha culpado a los españoles de haber destruido documentos y construcciones; lo cierto es que ya cuando los españoles llegaron al continente la civilización autóctona se encontraba en completa decadencia; de otra manera ni hubiese sido posible la ya increíble hazaña de la conquista. Los aztecas vivían dentro de una cultura estimable para un pueblo bárbaro, pero ni el régimen de la tierra sometida a señoríos más absolutos que el feudalismo, ni el régimen político autocrático, ni los hábitos sanguinarios, les hubiesen permitido elevarse...” (116)

Una vez más, se puede observar que para Vasconcelos, las culturas mesoamericanas se encontraban en “decadencia” al arribo de los españoles en América, lo cual, de cierta manera, justifica los eventos de la Conquista y el subsecuente periodo colonial. Resulta interesante que si para Vasconcelos el pasado precolombino tiene cierto valor y lo califica de forma positiva, es porque, en su análisis de la situación, los “atlántidos”, los mismos que habían llevado la cultura occidental a Europa, ya habían habitado en América y por lo tanto la función de los españoles era la de traer de vuelta la civilización a tierras americanas. Dice Vasconcelos: “cuando los españoles llegaron a la América diciéndose portadores de la civilización, o por lo menos una de las más grandes manifestaciones de la civilización humana, no sólo se había manifestado, sino había ya pasado en la América” (116), y más adelante apunta que llegó Europa a América, “creyendo bastarse a sí misma, suponiendo que la tarea era sólo ocupar la tierra con los prodigios de la invención de Europa, y se encuentra con que ya ha habido aquí antecedentes en la gran tarea de adaptar la naturaleza a los fines superiores del hombre” (117). Esta forma de pensar el pasado precolombino es una muestra más del racismo y eurocentrismo que domina el pensamiento de Vasconcelos. Quizá los únicos juicios positivos que sostenía sobre el indígena, aquel de su pasado ilustre, no son obra de las

civilizaciones indígenas mismas, sino de la influencia que habían recibido, en épocas por demás remotas, de Europa. América, siempre se entiende como producto de Europa.

Nunca ha podido ser por sí sola.

La razón por la que todas las clases sociales y etnias que componen los estratos más desfavorecidos de la población no han podido “ascender” y lograr la “fusión” que finalmente redimirá al ser humano es, según Vasconcelos, porque no tienen acceso a la literatura y a la filosofía, al conocimiento, ese “vago ensueño de las clases relativamente acomodadas” (132), y al no tener “conocimiento”, las clases bajas, incluidos mestizos pobres e indígenas, no tienen acceso al “pensamiento”. En la visión vasconceliana, “sólo del pensamiento derivan las formas más humildes y más altas del progreso; sólo del pensamiento podemos esperar redención” (132). Esto se traduce, según Vasconcelos, en la labor educativa que forzosamente tiene que realizar el Estado para llevar la educación a todos los sectores de la población, pero con más urgencia a las clases bajas, entre las que se encuentra el indígena.

Lo que propone Vasconcelos en el “Capítulo 5”, titulado “La educación pública”, es el uso de la enseñanza pública como factor que logrará la “redención” de las poblaciones americanas y las sacará de la “misericordia y la ignorancia” (140) en que viven. El modelo que utiliza Vasconcelos para proponer su esquema educativo es el de los misioneros españoles en América durante el siglo XVI. A pesar de que acepta el hecho de que los mismos misioneros hayan sido los principales “destructores” de la arquitectura y del arte indígena, afirma también que son los estudios emprendidos por ellos los que todavía sirven de fundamento en cuanto a lo que se sabe de las civilizaciones antiguas.

Además, afirma que la ideología indígena fue reemplazada por una que tenía amplia “ventaja” sobre ella (144). De no haber sido por los misioneros, sostiene Vasconcelos, los indígenas mesoamericanos y sudamericanos habrían corrido la misma suerte de los indígenas norteamericanos y habrían emprendido el “camino de la Reservación que es el camino de la muerte por el aislamiento, o el camino de la perpetua sumisión y el exterminio periódico en que viven las poblaciones indígenas de determinadas colonias europeas” (144). Fue la labor del misionero la que, según Vasconcelos, ha servido de puente entre la civilización occidental y la mesoamericana, y es por eso que el nuevo sistema educativo debe basarse en ese modelo. Según Vasconcelos:

Vano es entonces todo intento de romper la alianza ajustada entre la virtud y la ciencia del misionero y el apetito de saber del indio, la alianza del indio con la vida civilizada a través de la modalidad castellana. Cualquier intento de educación que no tomo en cuenta esta alianza equivaldría a truncar ramas que ya tienen savia y que ya están próximas al fruto, para volver a desenraizar y a sembrar. Y esto se llamar destruir, no educar ni construir. (145)

Este modelo educativo encarnará en la Escuela Normal Rural, la cual toma el método de los misioneros españoles para adentrarse en las comunidades indígenas. De lo que se trata es de filtrar al indígena en la máquina biopolítica de la escuela, una máquina que “normaliza” las identidades. Es el método que exaltara Sierra anteriormente, es también el mismo método que propusiera Gamio en su tiempo. Los mestizos articuladores de un *discurso indigenista* dentro de esta cuarta *ventana* valoran el método pedagógico misionero de forma tan positiva, que el mismo método vuelve a aparecer en la escena nacional.

4.2 Manuel Gamio. *Consideraciones sobre el problema indígena.*

En el año de 1942, Manuel Gamio, quien entonces desempeñaba el cargo de Director del Instituto Indigenista Interamericano, pronunció un discurso que fue difundido por todo México a través de una estación de radio. El entonces presidente, el Gral. Manuel Ávila Camacho, había pedido al Departamento de Asuntos Indígenas que organizara un Ciclo de Conferencias para celebrar el “Día del Indio”, que se celebraba por segunda ocasión el 19 de abril de 1942. Gamio, quien décadas antes escribiera *Forjando Patria* (1916), había trabajado incansablemente para “institucionalizar” el *indigenismo* no sólo en México, sino en toda América Latina. En 1940, había reunido en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, a un centenar de “indigenistas” de varios países latinoamericanos en lo que se conoció como el Primer Congreso Indigenista Interamericano, del cual nació la primera organización panamericana que “luchaba” por los ideales “indigenistas”, el Instituto Indigenista Interamericano. Ahora, dos años más tarde, Gamio se presentaba ante la nación, y exponía públicamente sus ideales “indigenistas”. El antropólogo mexicano estableció que el deber principal del Instituto era “procurar que los grupos indígenas y mestizos de América satisfagan normalmente sus necesidades y aspiraciones de carácter biológico, económico-cultural y psicológico” (1), y que para llevar a cabo esta tarea, el primer obstáculo a vencer era el de “el censo y la clasificación demográfica” (1), ya que, según Gamio, era imposible “ayudar” a los grupos indígenas si no es posible identificarlos.

Una vez identificados quienes son y quienes no son indígenas, “la tarea de mejorar la situación propiamente económica [...] debe efectuarse con anterioridad o cuando menos paralelamente a la que consiste en investigar y satisfacer sus necesidades y aspiraciones biológicas, culturales y psicológicas” (5). Esto, claro, debido a que las comunidades indígenas vivían – y viven – al margen de la economía regional y mundial, lo que representa un gran obstáculo no sólo al desarrollo de las mismas comunidades, sino a la nación, la cual necesita de todos sus miembros, de toda la población, para poder competir en el gran mercado mundial. De no proceder de esta forma, “los aborígenes continuarán viviendo parcial o totalmente, al margen de los beneficios de la organización económica que rige en casi todos los países del Continente ya que ésta, en términos generales, fue elaborada por y para los grupos no indígenas” (5). Gamio reconoce, de esta manera, que la organización económica continental, y mundial, no fue diseñada con los intereses de los grupos indígenas en mente, sino que al contrario, fue diseñada en contra de sus intereses, y como ésta no puede cambiar, es el indígena el que debe hacerlo.

El siguiente paso, después de incrustar al indígena dentro del esquema económico continental y global – capitalismo – es el de mejorar el “desarrollo biológico” de las comunidades indígenas, ya que “por su aislamiento, miserable economía, inferior nivel cultural, y hábitos endogámicos están destinados a desaparecer rápidamente si no se les presta inmediata ayuda” (8). Así, es una misión de salvación no sólo económica, sino material, biológica, la que emprenden Gamio y sus “indigenistas”.

El último problema del que se encarga el antropólogo mexicano es lo que él denomina el “problema cultural”, que define de la siguiente manera:

En América han transcurrido más de cuatro siglos de contacto entre la cultura autóctona y la extranjera sin que ésta haya podido desalojar a aquélla, no obstante que los aborígenes solo pudieron defender esa arraigada herencia de sus antecesores oponiendo pasiva resistencia. Si eso sucedió en épocas pretéritas de esclavitud y servidumbre, es natural que en estos tiempos en que se están reivindicando los derechos todos de la población indígena, su cultura típica se desarrolle libre y vigorosamente. (12)

Para Gamio, las ventajas que representa la cultura autóctona es que “es más natural, espontánea y pintoresca” (13), debido a la influencia del ambiente geográfico – los trópicos – en que se desarrolló y continúa persistiendo hoy en día. Sin embargo, opina Gamio, es la persistencia una cualidad que también es causa de los males que la afligen y que sea “incapaz de satisfacer las exigencias de la vida humana contemporánea” (13) como se demuestra “en las primitivas técnicas y en las defectuosas herramientas [...] en la deficiencia en los hábitos higiénicos y los anacrónicos y supersticiosos métodos curativos que ocasionan frecuentes epidemias y elevadas cifras de mortandad” (14). Todas estas características contribuyen a que las comunidades indígenas se encuentren en un nivel de “atraso cultural” del que solo la labor indigenista las puede arrancar. Después de todo, Gamio opina que es esa la tarea de todo mexicano, ya que:

[L]a cultura indígena es la verdadera base de la nacionalidad en todos los países americanos y se distingue, entre otras cosas, por su bella épica tradición, altas manifestaciones éticas y estéticas, excepcionales dotes de persistencia contra toda clase de obstáculos y adversidades, mucho menor sujeción al extremo y perjudicial egoísmo individualista que impone la cultura extranjera, et. (14)

Es por esto que al indígena se le debe de conocer a fondo primeramente, debe ser investigado y de él, los antropólogos tienen que sacar toda la información pertinente para poder “ayudarlo” a incrustarse en el esquema económico regional, nacional, continental y mundial. De ellos, los antropólogos e indigenistas, depende el futuro del indígena.

La política indigenista mexicana, sin embargo, sufrió cambios en el año de 1947. La revista *América Indígena*, órgano oficial del Instituto Indigenista Interamericano publicó un artículo titulado “Reorientación de la política indigenista mexicana” en enero de ese año, en el que se aborda, principalmente, el tema de la desaparición del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas de México en diciembre de 1946. Dicho departamento gubernamental, había sido fundado durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), avalado después por Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y era ahora disuelto por el nuevo presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952). La disolución del Departamento no ocurría, según Gamio, porque al Estado mexicano le haya dejado de preocupar la “situación” de los pueblos indígenas del país, sino porque desde ese punto en adelante, la Secretaría de Educación Pública (SEP) se encargaría de los asuntos indígenas. Al mismo tiempo, dentro de la SEP, se creaba una nueva “dirección” que llevaría por nombre “Dirección General de Asuntos Indígenas”, la cual, en palabras de Gamio:

No sólo comprenderá las actividades que originalmente tuvo encomendadas aquel Departamento, pero que no alcanzan cabal realización, sino serán más amplias, realistas y depuradas. En su alta opinión, que consideramos muy acertada, una de las labores de más trascendencia que deben llevarse a cabo en pro del indígena, es la de educarlo, pero no sólo a base del alfabeto y del libro, sino de manera integral; es decir, enseñándolo también a mejorar sus hábitos higiénicos y su desarrollo biológico, ampliar su consumo y elevar su estándar de vida, modernizar sus anacrónicos métodos de producción agrícola e industrial, etc. (203)

Dentro del mismo boletín se anunciaba, además, la creación del Instituto Indigenista Nacional, filial local del Instituto Indigenista Interamericano, cuya función sería la de investigar científicamente “las condiciones de vida de la población autóctona

nacional y formulará medios para mejorarlas en todos sentidos” (204). De ahora en adelante, como se puede apreciar, el “problema indígena” será enfocado como una cuestión pedagógica e institucional, lo que no resulta extraño, ya que el primer Secretario de Educación Pública en México fue un hombre que siempre sostuvo que los indígenas debían ser incorporados a la nación mexicana siguiendo el modelo de los misioneros del siglo XVI; debían ser, de alguna forma, indocinados en los saberes de occidente por un cuerpo de maestros, “indigenistas” momentáneos o circunstanciales, que les abrieran las puertas al entendimiento, al conocimiento y a la razón. Este hombre, el primer Secretario de Educación Pública en México, fue José Vasconcelos.

Uno de los últimos textos ampliamente difundidos de Manuel Gamio fue publicado en la revista *América Indígena* en enero de 1948 y lleva por título “S.O.S. de la población indígena continental”. En el texto, Gamio lamenta el estancamiento de los esfuerzos indigenistas en América Latina, ya que las labores que pretendía desempeñar el Instituto Indigenista Interamericano habían sido mermadas debido a las acusaciones de ser una organización comunista. El antropólogo comienza el texto estableciendo que, “hace cerca de seis años que esperamos ver plasmada de manera efectiva la redención de los aborígenes de las Américas, pero hoy, tan ansiada meta se aleja de nuevo, como ha sucedido en tantas ocasiones pretéritas” (229). Los indigenistas latinoamericanos, según Gamio, se habían venido enfrentando con grupos de “indianófobos a outrance”, quienes preferían, por conveniencia, “continuar la explotación y la servidumbre de los grupos nativos” (229). Estos grupos, “intrigaron subterránea y hábilmente; crearon obstáculos de índole económica a las instituciones indigenistas oficiales y particulares; influyeron para

que no todos los países del continente colaboraran en el redentor movimiento indigenista interamericano” (229), y además:

Procedieron con cautela porque temían desenmascarse, revelándose francamente enemigos de una causa defensora de los más elementales derechos humanos de treinta millones de criaturas, que, desde hace siglos, no viven, sino sólo vegetan, en la más miserable situación, causa con la cual comulgan todos los pueblos, todos los gobiernos verdaderamente demócratas y todas las regiones del mundo. (230)

De acuerdo con Gamio, estos grupos combatieron al “redentor movimiento indigenista” para poder así proclamar “ruidosamente” su odio al comunismo. De esta forma, durante una época en la que los países considerados democráticos luchaban contra el “comunismo” – o lo que ellos consideraban comunismo, que en realidad era la vertiente “estalinista” de una ideología mucho más compleja que, por cierto, no es, de ninguna forma, la antítesis de la democracia – el *indigenismo* fue tachado de ideología “comunista”, y por lo tanto, fue combatido de la misma forma. La víctima, dice Gamio, es a fin de cuentas el indígena, ya que él, “rara vez puede [luchar por su bienestar] por sí mismo” (231). Estos combatientes del *indigenismo*:

[N]o ven claro que arrancar a los aborígenes del hambre, de la miseria económica y de la incultura que los están aniquilando, es hacer labor disolvente, habiendo por lo tanto quienes creen y proclaman que se forja la patria y se edifica la democracia, explotando las tierras, las minas, los negocios todos de los de arriba citados mercaderes a base de la sangre, el sudor y las lágrimas de los habitantes autóctonos del continente. (231)

Dadas estas circunstancias, Gamio afirma que en América Latina volverá a “imperar otra vez el régimen colonial del siglo XVI, cuando los aborígenes sangraban y morían o se amoldaban a la vida amarga e incondicional esclavitud que les impusieron los antecesores directos de los mercaderes actuales” (231). Es por eso que hoy, como

entonces, también existen “cristianísimos y generosos quijotes” que dedican sus vidas a luchar en nombre y a favor del indígena. “Quijotes”, dice Gamio, “como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Pedro de Gante, fueron escarnecidos y tachados de trastornadores del orden público o comunistas de la época, porque aliviaban la miserable situación del indígena y lo defendían de las sangrientas garras de sus sojuzgadores” (232). Nótese, una vez más, la aparición de la figura de Las Casas en el *discurso indigenista* de Gamio, que retoma el nombre del dominico para establecer un *continuum* entre la obra que pretende desempeñar el antropólogo mexicano y la que desempeñara el fraile dominico.

Para Gamio el *indigenismo*, institucionalizado, es ya un “noble apostolado” (232), que continúa la tradición humanitaria de pugnar a favor de los derechos de la “sufriente población autóctona” (232). Aquellos que acusan a los indigenistas de “comunistas” son, en cambio, comparados con los mercaderes que, según la tradición bíblica cristiana, Jesús expulsara de su templo. Ellos, los otros, descendientes de los mercaderes “de tortuosa política pseudo-democrática sólo anhelan explotarla [a la población indígena] de la más indigna manera” (232). Se establece de esta manera el carácter del *indigenismo*, no ya sólo como institución, sino como ideología que lucha del lado de los pueblos indígenas latinoamericanos. Esa es, precisamente, la definición de *indigenismo* más ampliamente difundida y aceptada. Gamio creía que la lucha *indigenista* se vería vigorizada ese mismo año durante el Segundo Congreso Indigenista Interamericano a realizarse en Cuzco, Perú. Sin embargo, los congresos siguieron sucediendo y la lucha “redentora” del *indigenismo*

nunca ha podido concluirse. El indígena, pareciera, aún no alcanzaba la redención que le habían prometido.

Como se puede apreciar, el *discurso indigenista* en esta cuarta *ventana*, articulado en tres diferentes periodos, demuestra lo que ha sido llamado el “surgimiento” del Estado mestizo. Para los pensadores y escritores mestizos, el indígena sólo importa en tanto que elemento constitutivo de un proyecto de nación más amplio. Así, para Justo Sierra el indígena debe ser integrado a la “gran familia mexicana”, mientras que para Gamio el indígena debe ser estudiado y apre(he)ndido para que pueda ser entonces un mexicano. Para Vasconcelos, finalmente, el indígena y pasado son importantes en tanto a que constituye un elemento más – aunque subordinado en la jerarquía constitutiva – de la quinta raza, la “raza cósmica”, de la que depende el destino de la humanidad entera. Los indígenas empíricos, reales, fueron masacrados, empíricamente, durante el periodo del porfiriato; proporcionaron la “carne de cañón” durante el periodo revolucionario; y prestaron su identidad y pasado a la ideología estatal pos-revolucionaria que, al mismo tiempo, los recluía cada vez más en sus propias comunidades. Los triunfos de la revolución no fueron para ellos.

CAPÍTULO V.

Quinta Ventana: Indigenismo y neozapatismo: Hacia una autonomía política.

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder [...] Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.

-- Subcomandante Insurgente Marcos
Cuarta Declaración de la Selva Lacandona,

1. INTRODUCCIÓN.

Los esfuerzos de Manuel Gamio por redimir al indígena crearon en México toda una escuela de antropólogos indigenistas que llegaban a las comunidades indígenas para conocer sus “usos y costumbres”. Como los etnógrafos del siglo XVI, los nuevos antropólogos mexicanos ponían sus recién adquiridos conocimientos al servicio del poder hegemónico. Todo lo que se aprendía servía para fomentar el modelo económico

imperante en las comunidades rurales y para “occidentalizar” al indígena, para buscar mejores y más efectivas maneras de traer la “civilización” a estas comunidades subdesarrolladas. La antropología mexicana seguía de este modo con su misión redentora hurgando entre las comunidades indígenas y prometiéndoles el ascenso a una vida más noble y menos bárbara.

Durante esta época, el indigenismo, como expresión cultural, como corriente de pensamiento, como ideología estatal, vivió un auge sin paralelos. Fueron los años que siguieron a la reforma agraria y la expropiación petrolera del Gral. Lázaro Cárdenas en 1938, y la consolidación del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el poder. Dicho partido político decía ser la culminación del conflicto armado conocido como la Revolución Mexicana, y lo que es más, decía ser la Revolución misma constituida en partido político. A partir de la década de 1920, y bajo el auspicio del régimen oficial, pintores como David Alfaro Siqueiros (1896-1974), José Clemente Orozco (1883-1949) y Diego Rivera (1886-1957) impregnaron su obra con imágenes de indígenas precolombinos y contemporáneos, haciendo énfasis en el importante papel que desempeñaron éstos en la forja de la nación mexicana. En el ámbito de la literatura nacional, escritores como Juan Rulfo (1917-1986), Rosario Castellanos (1925-1974) y Ricardo Pozas (1912-1994), sin declararse abiertamente indigenistas, llenaron sus escritos con personajes indígenas que intentaban descifrar, o criticar, o simplemente sobrevivir en el mundo que el blanco, el criollo y el mestizo habían construido sin su consentimiento. En lo político, los congresos indigenistas y las organizaciones de corte indigenista proliferaban en el país y la tarea de “redimir al indígena” se convirtió, gracias

a Manuel Gamio, Gonzalo Aguirre Beltrán, y algunos otros proponentes de la antropología aplicada en México, en una cruzada financiada por el Estado. De esta forma se siguió consolidando durante varias décadas lo que algunos estadistas consideran el “Milagro Mexicano”, que consistió en un modesto crecimiento del PIB de entre 3 y 4 % durante algunas décadas, sin que se enteraran de ello las comunidades indígenas.

La década de 1970, sin embargo, vio cambios en el modo de hacer y pensar la antropología en México. Ese año fue publicada una antología de ensayos reunidos bajo el nombre *De eso que llaman antropología mexicana*, que cuestionaba las prácticas del indigenismo en el país y proponía una antropología diferente, crítica, y lo que es más importante, comprometida de verdad con la causa indígena. El libro incluía ensayos de Arturo Warman (1937-2003), Margarita Nolasco (1933-2008) y de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991), y en sus páginas se elaboraba una crítica a la antropología aplicada, y la definían como “una creatura de la cultura occidental,” que respondía a “necesidades concretas y precisas de esa civilización” y que funcionaba como “un auxiliar ‘científico’ de la expansión blanca” (Warman 10). Dentro del libro, en el ensayo escrito por Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, el antropólogo propone que la antropología social en México era indigenismo, y que el indigenismo era, sin duda, antropología social. Para Bonfil Batalla esto, sin embargo, resultaba problemático, ya que según su análisis, el indigenismo en México no proponía otra cosa que la “negación del indio”. Al buscar en el indígena “valores” que pudiesen ser “preservados”, los antropólogos sólo buscaban aquellos “valores” que coincidieran con, o fueran postulados por, la cultura nacional, es decir, la preservación de artesanías y

artefactos prehispánicos en vitrinas de museos. Esto se traduciría, según Bonfil Batalla, en una “asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano” (Bonfil 43). Además, todas las metas que se había planteado el indigenismo de la primera mitad del siglo, nacido de la Revolución, no sólo no se habían cumplido, sino que además no deberían de cumplirse. Según Bonfil:

Todas las metas del indigenismo de la revolución se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas *reales* es incapaz de percibir. Hay que ‘educar’ al indio para que abandone sus ‘malos hábitos’, para que cambie su actitud y su mentalidad, para que produzca más y consuma más, para que esté en plano de igualdad con los demás mexicanos (¿en plano de igualdad? ¿con quiénes? ¿o es que el resto de los mexicanos estamos en plano de igualdad?). Y esto es el indigenismo, sólo esto. Porque las demás promociones de las comunidades indígenas (sean restitución o dotación de tierras, extensionismo agrícola, comunicaciones, servicios médicos u otros semejantes) *no* se destinan en forma particular a la población indígena, por lo que no cabe hablar de ellas como acción indigenista (de lo contrario, sería preciso hablar de acción ‘campesinista’, ‘urbanista’, ‘clasemedianista’ y tantos ‘istas’ como grupos sociales sea dable establecer dentro de la sociedad mexicana). Si algo define, entonces, a la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio. [italicas en el original] (Bonfil 43-4)

Por lo tanto, el indigenismo oficial, etnocéntrico, no podía seguir operando de la misma forma en México. La gran pregunta que entonces elabora Bonfil Batalla es, “¿Integración o autonomía?” (54), es decir, cuestiona si el indígena debe o no integrarse a la cultura nacional. Antes de responder, sin embargo, el antropólogo afirma que es necesario “romper el carácter asimétrico de las relaciones que mantiene la sociedad nacional con las comunidades indígenas, destruir desde su base las formas de explotación a que éstas están sometidas” (54), lo que equivaldría al reconocimiento de la

heterogeneidad cultural de la sociedad nacional y al subsecuente establecimiento de un Estado pluricultural. El proyecto nacional, sin embargo, sería incapaz, según Bonfil Batalla, de llegar a ese reconocimiento ya que su propia naturaleza le exige imponer su proyecto civilizatorio de corte occidental ante cualquier otra visión del mundo, en este caso, la mesoamericana. Esto crea, inevitablemente, una relación dominado-dominador en la cual el indígena se ve subordinado a los grupos sociales dominantes, en su gran mayoría blancos y mestizos. Para Bonfil Batalla, la antropología social sólo serviría a la liberación del indígena, a su *redención*, como él mismo la llama, si se vuelve crítica y estudia a las comunidades indígenas basándose no sólo en su excepcionalidad, sino como miembros de una comunidad mucho más amplia, y abordar así problemas socioculturales mucho más complejos. “No hay manera de liberar a otros si permanecemos esclavos – o amos –,” explica Bonfil Batalla, “no hay forma de redimir al indio si no es liberando nuestra propia sociedad, desajenando nuestra propia cultura. Para ellos se debe contar con el análisis crítico que la antropología puede hacer de la realidad sociocultural. Tal es su compromiso” (65). De esta forma, Bonfil Batalla y los demás antropólogos – que después fueron conocidos como “Los siete magníficos” – que proponían una antropología diferente, crítica y no etnocéntrica, participaban dentro de una lucha más amplia por la “liberación” del país. Lejos del campo de la antropología, en las calles y campos del país grupos de jóvenes descontentos con la situación mexicana decidieron encaminar sus esfuerzos de regeneración nacional por vías alternas y menos convencionales.

Las décadas de 1970 y 1980, vieron en México el alzamiento de diversos grupos

armados a lo largo y ancho del país.⁶⁶ Lideradas en su mayoría por jóvenes estudiantes universitarios, muchas de estas organizaciones guerrilleras dirigieron sus miras a las selvas mexicanas. Entre ellos, un grupo de jóvenes de Monterrey, Nuevo León liderado por César Germán Yáñez Muñoz había establecido desde 1972 un campo de entrenamiento de fuerzas guerrilleras en Ocosingo, Chiapas, que fue llamado “El Diamante” y estaba destinado a conformar la Brigada Emiliano Zapata, una columna más de la agrupación que se conocería como Fuerzas de Liberación Nacional (Castellanos *México Armado* 244). Dos años después, reportes oficiales señalaban que el ejército mexicano había perseguido a César Germán Yáñez por varias localidades chiapanecas, para después capturarlo y darle muerte en la Selva Lacandona. No creyendo las noticias, Fernando Yáñez, hermano de César Germán, se internó entonces en la selva chiapaneca para encontrar a su hermano, lo cual no consiguió. Logró, sin embargo, quedarse en la selva buscando nuevas formas de “abrir” el territorio y buscando rutas para la guerrilla. Después de ausentarse de Chiapas por un periodo de cuatro años debido a una amnistía que recibió, Yáñez retorna a la Selva Lacandona en 1982 junto con Gloria Benavides, guerrillera miembro del grupo original encabezado por César Germán, y con un maestro de diseño de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco llamado Rafael

⁶⁶ La historia de la guerrilla en México, por supuesto, no comienza ni en dichas décadas, pero es durante ellas que se multiplican los números de organizaciones militares activas. Carlos Montemayor lo apunta del siguiente modo: “Los movimientos guerrilleros en México han sido constantes. En ocasiones como recurso de los pueblos; en otras, de ejércitos regulares vencidos o de militares sublevados. Uno de sus componentes es el núcleo armado y otro más la circunstancia social en que aparecen. El primer componente suele predominar en los análisis gubernamentales, particularmente en las versiones oficiales que llegan al dominio público; el segundo se acalla o disminuye en la versión oficial, aunque adquiere una gran relevancia para la estrategia militar con que un gobierno se propone eliminar o neutralizar una guerrilla activa en zonas predominantemente rurales” (13).

Sebastián Guillén, y ahora con el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), (Castellanos *México Armado* 311). Así, a partir de 1984, el recién formado EZLN, entra en la clandestinidad y se pone en contacto con la estructura de catequistas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Entonces, Rafael Sebastián Guillén asciende los rangos de comando y llega a la posición de Subcomandante, bajo la comandancia general de Yáñez, y elige el nombre de *Marcos* como su nuevo *nom de guerre*.

Desde la Selva Lacandona, el Subcomandante Marcos trabajó con las comunidades indígenas intentando sumar miembros a su organización guerrillera. Reflejando las teorías de Bonfil Batalla más que las de Manuel Gamio, Marcos no se internó en la selva para estudiar a los indígenas y aprender *sobre* ellos. En uno de los primeros intentos autobiográficos, el libro *Yo, Marcos...* (1994), el Subcomandante establece que, en efecto, al principio su misión era la de reclutar indígenas para las filas del EZLN, y adiestrarlos en la política y la teoría de la guerrilla, así como en las labores militares necesarias. Sin embargo, con el paso del tiempo y bajo las condiciones de la montaña, Marcos pronto entendió, explica, que él no venía a la selva a enseñar, sino a aprender *de* los indígenas. Su trabajo, por lo tanto, consistió en instruirse en las artes de la sobrevivencia en la selva, y en entender al mundo, como él mismo lo indica, *desde* una perspectiva indígena (83). Esos años en la montaña, en la selva, marcan el *discurso indigenista* de Marcos, que ahora no pretende hablar a los indígenas, ni *sobre* los indígenas, ni siquiera sobre *lo* indígena, sino *desde* los indígenas, *con* y *para* ellos y ellas.

La mañana del primero de enero de 1994, después de 10 años en clandestinidad, el EZLN tomó siete cabezas municipales en el estado de Chiapas y declaró la guerra al

Estado mexicano. Ese mismo día entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC), convenio firmado entre Estados Unidos, México y Canadá, que ponía en la práctica las teorías económicas neoliberales ensayadas anteriormente en otros países.⁶⁷ Alejándose del accionar militar de las guerrillas anteriores, el EZLN, llamado por algunos la “primer guerrilla posmoderna”, vivió una fase militar activa muy corta y pronto utilizó el diálogo, la “palabra” como dice Marcos, como su arma principal. Así, el discurso de Marcos se establece como una nueva articulación del *discurso indigenista* que se ha venido estudiando. Es una recuperación de la palabra, la palabra en el sentido lascasiano de “modo de acción”, la palabra como fusil, la palabra como la palabra de hierro de Las Casas que vuelve con su impronta para afirmarse como realidad material, como la más material de las realidades, la palabra que “dice” frente a la palabra que “no dice”, que niega con su afirmación su verdad; el cambio en esta *ventana* por lo tanto, es el “re-establecimiento” material de discursividad como arma de guerra.

2. EN CUANTO A LA AUTORÍA DE LOS COMUNICADOS. ¿HABLA MARCOS POR LOS INDÍGENAS?

¿Quién está hablando así? [...] Jamás será posible averiguarlo, por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar

⁶⁷ Apunta Carlos Mayor: “El TLC y su polémico proceso de aceptación en Estados Unidos no produjo la insurrección en Chiapas ni tampoco la insurrección se propuso combatirlo; la esperanza de su firma propició nada más que el gobierno de Carlos Salinas de Gortari desestimara la luz de alarma que se había encendido en las cañadas chiapanecas”, (*Chiapas, la rebelión...* 40).

nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe.

Roland Barthes,
“La muerte del autor”.

La figura enigmática del Subcomandante Marcos ha sido objeto de una gran cantidad de investigaciones y estudios. Blanco de críticas y de elogios por igual, Marcos es conocido como el “portavoz” del EZLN. Según él mismo, tal posición fue más circunstancial que premeditada, ya que indica que durante el alzamiento del 1º de enero de 1994, mientras las tropas neozapatistas tomaban la cabecera municipal de San Cristóbal de las Casas, un turista francés se encontró en medio de los disturbios y, preocupado, preguntaba si le sería posible salir de la ciudad. Los indígenas del EZLN no entendían al francés y, cuenta el Subcomandante, fueron a buscar a Marcos para que lo tranquilizara. Marcos, quien habla francés, además de inglés y español, sobresalió entonces sobre los demás guerrilleros por su estatura y el color de tez que se dejaba ver por el pasamontañas negro que cubría su rostro. De pronto se encontró rodeado por reporteros y su figura se convirtió en el símbolo emblemático del EZLN no sólo ante la sociedad mexicana, sino mundial, (Castellanos *Corte de Caja* 95-96).⁶⁸ Lo anterior

⁶⁸ En una entrevista llevada a cabo por Laura Castellanos, la reportera pregunta a Marcos si el plan había sido siempre utilizarlo a él como vocero, a lo que el Subcomandante responde de la siguiente forma: “No, el plan no era ese. El plan era que el comité fuera vocero. Pero el primero de enero se chinga todo. El primero de enero un grupo de comandantes de los Altos iba a dar las explicaciones del alzamiento a la prensa pero por culpa de un turista francés, el asunto se desvía. El turista francés llega a la plaza de San Cristóbal, que tenemos tomada. Yo ando por Rancho Nuevo. Me llaman y me dicen que hay un periodista que supuestamente habla inglés y que no le entienden, me piden que vaya para que traduzca. Regreso a la plaza de San Cristóbal, y resulta que se trata del turista francés, que está preguntando cuándo puede salir, y le explico que no

establece que lo que autoriza un discurso es la raza. Más allá del “mestizaje” que históricamente quiso conseguir el PRI, lo que sigue funcionando para occidente es la “autoridad blanca”. Esto, sin lugar a dudas, representa un gran problema identitario para Marcos que no será posible resolver; siempre permanecerá como un enigma que emparenta su voz y su racionalidad a la de un “blanco”.

Como se explicó anteriormente, una de las características principales del EZLN ha sido el uso de los medios de comunicación y sus tecnologías contemporáneas para dar a conocer al mundo su “palabra”. El discurso neozapatista ha sido transmitido por el mundo, traducido a cientos de idiomas, y escuchado y leído por millones de seres humanos. La fuente principal en la que se encuentra dicho discurso es en los comunicados del EZLN. Sin embargo, ¿quién escribe dichos comunicados? La gran mayoría de ellos han sido firmados por el mismo Subcomandante Marcos, sobre todo los de corte literario que contienen postdatas e historias sobre escarabajos, ancianos y niños indígenas, y demás personajes creados por Marcos. Los restantes, son firmados por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG, EZLN), del cual forma parte el mismo Subcomandante Marcos. Además, en más de una ocasión Marcos ha afirmado que el sólo es “portavoz” del EZLN, que sus palabras provienen de los pláticas, las juntas, en fin, las palabras de los miembros indígenas de la organización. Su labor, afirma, es sólo la de dar

puede salir. En eso llega la prensa y toma las primeras fotos. Y de ahí resultan las primeras versiones de la policía de que yo era francés, un extranjero. Yo le decía a los periodistas: “ahí está el comité, vayan para que les explique”. “Y usted ¿quién es?, ¿el comandante tigre o el comandante león?”, preguntó un periodista de Tuxtla. “No, yo me llamo – le dije, a la James Bond – Marcos, Subcomandante Insurgente Marcos” y ahí se chingó Roma” (95-6).

lengua española a las palabras tzotziles, tzetzales, choles y tojolobales que hablan sus compañeros.

Sin embargo, Marcos, o Rafael Sebastián Guillén, no es indígena. ¿Es, entonces, el acto del Subcomandante Marcos uno de ventriloquía? ¿Es posible que en realidad hable él *por* los indígenas? ¿No existe, acaso, un filtro personal por el que atraviesan las palabras indígenas y el resultado, lo que conoce el público nacional y mundial, es entonces una combinación de discurso indígena mezclado con el discurso propio de Marcos? Al mismo tiempo, estas reflexiones invitan a más consideraciones. ¿Por qué fue precisa la figura de Marcos, un hombre blanco, o mestizo, para que los indígenas chiapanecos pudieran dar a conocer su “palabra” al mundo? ¿Qué hubiera sucedido con el EZLN si hubieran sido el Comandante Zebedeo, o el Comandante Moisés, o el mismo Comandante Tacho, todos indígenas, todos miembros de más alto rango dentro del CCRI, los que hubieran hablado? Preguntas, todas válidas, que por cuestiones de tiempo y espacio, así como de enfoque, este trabajo no puede responder.

Para los fines de este análisis, se trabajará bajo algunas asunciones. La voz de los comunicados es, efectivamente, la voz del Subcomandante Insurgente Marcos. Por más que él mismo declare que no habla por sí mismo, si no en nombre *de* los indígenas, *por* y *desde* ellos, la realidad indiscutible es que él mismo no es indígena, y cualquier intento de hablar por o en nombre de alguien, constituye un acto de ventriloquia. Lo que se valorará, sin embargo, es el posicionamiento que toma Marcos, característica novedosa que el *discurso indigenista* no había tenido antes. Por lo tanto, sea o no indígena la palabra de Marcos, como él mismo lo pretende, carecerá de importancia. Los comunicados serán

analizados como obra de Marcos, y no como una obra de la colectividad indígena que utiliza a Marcos para divulgar su pensamiento. El presente análisis verá a Marcos como único autor intelectual de los comunicados y escritos del EZLN. Lo que importa, pues, es qué dice el discurso de Marcos, analizar la nueva inflexión del *discurso indigenista* y su diferencia con otros discursos anteriores.

3. EL *DISCURSO INDIGENISTA* NEOZAPATISTA Y SU CARACTERÍSTICA INDÍGENA MILITANTE.

La primera Declaración de la Selva Lacandona, fue el primero de los comunicados con los que se dio a conocer el EZLN la mañana del primero de enero de 1994. Como todos sus comunicados, fue publicado en los periódicos de mayor circulación del país. Desde el comienzo, la organización guerrillera se presenta como un movimiento indígena al declararse un “producto de 500 años de lucha” (I; 33), y al enmarcar su propia lucha dentro de los conflictos que se desarrollaron en el país a raíz de la Conquista. En sus propias palabras:

[P]rimero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y

democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. (I; 33)

Uno de los primeros rasgos notables del texto, que claramente lo diferencia de otros anteriores en los que apareciera un *discurso indigenista*, es el uso de la primera persona del plural, el “nosotros” con el que son conjugados todos los verbos. De esta forma, sea quien sea a quien se le atribuya este escrito se hace partícipe en la causa indígena; no sólo ofrece su ayuda como caridad, sino que se solidariza con la causa zapatista, aunque sea, como se ha discutido, un artificio meramente retórico. El propósito es, sin embargo, alcanzado; no hablar ya de *los* y *lo* indígena, no hablar *fuera* de ellos sobre su situación, ya sea su presente o su pasado, y tampoco hablar *sobre* o siquiera *a* ellos, sino hablar *desde* ellos, es decir, ellos hablan *a través* de él, y él habla *con* ellos, internalizando y volviendo propias todas las experiencias colectivas, en la forma de conflictos armados, por las que han atravesado las comunidades indígenas. La segunda mitad de la cita se enfoca más en los problemas a los que se enfrentan las comunidades indígenas y el estado de abyección en el que se encuentran. Se habla, por ejemplo, del hecho de que la gran mayoría de los conflictos, desde la Guerra de Independencia hasta la Revolución, han sido liderados por criollos o mestizos pertenecientes a las clases dominantes para luchar por su propio beneficio, jamás en provecho de las comunidades indígenas. Sin embargo, en todos estos conflictos, han sido precisamente los indígenas quienes han llenado las filas de soldados y dado sus vidas.

Después, el texto presenta la frase que se volvería emblemática del alzamiento zapatista, aquel famoso, “Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!” [énfasis original] (I;

33), que estallara como grito de combate de las comunidades indígenas frente a lo que después llamarían “el mal gobierno”. El carácter indígena de la proclama es indudable, ya que, una vez más, el grupo armado se vuelve a caracterizar como “los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad” (I; 33), aludiendo así al hecho de que han sido, en efecto, las comunidades indígenas las que han “forjado” la nación mexicana. Este punto contrasta ampliamente con los *discursos indigenistas* anteriores, ya que donde los misioneros españoles se consideraron a sí mismos los responsables de “forjar patria”, y después en su momento hicieron lo mismo los criollos y los mestizos – quizá estos segundos reconociendo un lugar, así sea subordinado, al indígena – esta modalidad del *discurso indigenista* no duda en afirmar que la “verdadera nación”, el “México profundo” del que hablara Guillermo Bonfil Batalla, es sin lugar a dudas el México indígena. Por lo tanto, el y lo indígena no son ya considerados valiosos en cuanto a que constituyen una facción de México, ni prestan su historia para que los grupos letrados criollos se legitimen a sí mismos, sino que ahora son considerados, aunque sea por ellos mismos, los “verdaderos forjadores” de la patria.

El documento es, ante todo, una declaración de guerra, y por ser la primera en una serie de seis, de ahí viene precisamente el nombre. Como toda declaración de guerra, siguiendo las pautas establecida durante las Conferencias en La Haya de 1899 y 1907, el texto identifica al enemigo, “el actual Estado mexicano”, y elabora sobre éste, tal como lo hicieron con ellos mismos, una genealogía antagónica. De esta forma, queda establecido el binomio “ustedes” versus “nosotros”, en el que el “nosotros” son los indígenas, protagonistas de la narrativa, mientras que el “ellos” representa a los antagonistas o

villanos de la misma. Por lo tanto, el enemigo contra el que se levantan las comunidades indígenas es, según el texto:

la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a gobernarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo. (I; 33)

De esta forma quedan establecidos los dos bandos, o partes, en el conflicto: el Estado mexicano, que sigue la tradición del poder hegemónico que, en sus muchas transmutaciones, ha gobernado a México; y las comunidades indígenas, herederos de los “verdaderos forjadores de la patria”. El conflicto, por lo tanto, no puede ser resuelto por ninguna otra vía, dado que según el comunicado, se ha intentado “todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta Magna” (I; 34), y del mismo documento, la Constitución adoptada en 1917, citan el Artículo 39 constitucional que dice: “la soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno” (I; 34). Queda de esta forma, demostrado que la guerra que propone el Ejército Zapatista está apegada a los designios constitucionales, y que por lo tanto los que en efecto se ubican fuera de la Ley – o del espíritu de esta – no son las comunidades indígenas, es decir, el “pueblo” del que habla el Artículo 39 constitucional, sino los poderes fácticos que ostentan el poder,

encabezado por el ejecutivo federal que en ese año (1994) detentaba el “jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari” (I; 34). Como consecuencia, y en pleno apego a la Constitución, el EZLN declara:

Conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador [...] También pedimos a los organismos Internacionales y a la Cruz Roja Internacional que vigilen y regulen los combates que nuestras fuerzas libran protegiendo a la población civil, pues nosotros declaramos ahora y siempre que estamos sujetos a lo estipulado por la Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra, formando el EZLN como fuerza beligerante de nuestra lucha de liberación. Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y la Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes INSURGENTES, utilizamos los colores rojo y negro en nuestro uniforme, símbolos del pueblo trabajador en sus luchas de huelga, nuestra bandera lleva las letras «EZLN», EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, y con ella iremos a los combates siempre. [mayúsculas en el original] (I; 34)

El lenguaje de la Declaración es, como se puede apreciar, sumamente bélico, y no deja lugar a dudas en cuanto a los propósitos del Ejército Zapatista. La clara intención de la Declaración es la de establecer los parámetros bajo los cuales se librarán los combates entre las fuerzas insurgentes, neozapatistas, y las fuerzas del Ejército mexicano. Aquí, el *discurso indigenista* del Subcomandante Marcos escapa el ámbito retórico y discursivo para convertirse en una afrenta abierta y sin reparos. La palabra, otra vez, es acción. Los indígenas son ahora “combatientes insurgentes”, y reciben una serie de seis órdenes de parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG, EZLN), de las cuales la primera no deja lugar a dudas cuando ordena a los guerrilleros “avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias

autoridades administrativas” (I; 34). Como se puede apreciar, el Ejército Zapatista declara la guerra abiertamente al Estado mexicano, y se propone “vencer” al ejército y avanzar hacia la capital del país con la intención de tomar posesión de ésta.

Entre las órdenes también figura el “respetar la vida de los prisioneros y entregar a los heridos a la Cruz Roja Internacional para su atención médica” (I; 35), así como “iniciar juicios sumarios contra los soldados del ejército federal mexicano y la policía política que hayan recibido cursos y que hayan sido asesorados, entrenados, o pagados por extranjeros” (I; 35), y también “formar nuevas filas con todos aquellos mexicanos que manifiesten sumarse a nuestra justa lucha” (I; 35) además de “pedir la rendición incondicional de los cuarteles enemigos antes de entablar los combates” (I;35) y por último, “suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN” (I; 35). El discurso del Ejército Zapatista, como es aparente, es militarista y bélico, y hasta este momento plantea la lucha armada como la única vía para solucionar la larga serie de problemas que aquejan a las poblaciones indígenas de México. El *discurso indigenista* aquí, por lo tanto, se encuentra depurado del paternalismo lascasiano. No se encuentra, por ningún lado, señal de que los insurgentes planteaban algún otro tipo de solución al conflicto. Al final de la Declaración, se hace el siguiente llamamiento al “pueblo de México”:

Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de

nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático. [énfasis original] (I; 35)

Queda entonces clara la intención del texto y éste mismo resiste algún intento de interpretación contraria. Llama la atención la última oración de la cita anterior, en la que se declara que “no dejaremos de pelear”, ya que tan solo doce días después, aparecía en los medios de comunicación un comunicado que declaraba el “alto al fuego” por parte de las tropas neozapatistas.

Fechado el día 12 de enero de 1994, un comunicado establecía que, a partir de que el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, en calidad de comandante supremo del ejército federal, pidiera a las tropas federales un alto al fuego, se le ordenaba a “las unidades regulares, irregulares y comandos urbanos de las diferentes armas y servicios del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que [suspendieran] toda operación ofensiva en contra de tropas federales, de sus guarniciones y de las posiciones que actualmente ocupan dichas tropas” (I; 81). Esto no significaba, como aclaraba el mismo documento, que las fuerzas insurgentes se rindieran o que fueran a entregar las armas, sino que la lucha zapatista entraba en una nueva fase en la que no era necesaria la lucha armada. La lucha zapatista, como indicara el mismo CCRI-CG, EZLN, era “justa” y “verdadera” y además, no respondía a “intereses particulares sin al ánimo de libertad de todo el pueblo mexicano en general y del pueblo indígena en particular. Queremos justicia y seguiremos adelante porque en nuestro corazón también vive la esperanza” (I; 82). Es aquí donde se produce el cambio radical en el accionar político y retórico-discursivo que marcará al

EZLN. En ningún otro documento se puede apreciar mejor dicho cambio como en la “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”.

Publicada el 12 de junio de 1994, la “Segunda Declaración” está dedicada al “pueblo de México” así como a “los pueblos y gobiernos del mundo” (I; 269), y en ella el CCRI-CG, EZLN establece la nueva dirección que la guerrilla adquiriría. Después de hacer un breve recuento de las causas y motivos que llevaron a los indígenas chiapanecos a tomar las armas, el comunicado establece el por qué de la decisión de dejarlas tan sólo doce días después. Según el texto:

[O]tra fuerza superior a cualquier poder político o militar se impuso a las partes en conflicto. La Sociedad Civil asumió el deber de preservar nuestra patria, ella manifestó su desacuerdo con la masacre y obligó a dialogar, todos comprendimos que los días del eterno partido en el poder, quien detenta para su beneficio el producto del trabajo de todos los mexicanos, no puede continuar más; que el presidencialismo que lo sustenta impide la libertad y no debe ser permitido, que la cultura del fraude es el método con el que se imponen e impiden la democracia, que la justicia sólo existe para los corruptos poderosos, que debemos hacer que quien mande lo haga obedeciendo, que no hay otro camino. (270)

Además, una vez más basándose en el Artículo 39 Constitucional, el EZLN vuelve a recalcar que es, en efecto, en la Sociedad Civil, “en quien reside nuestra soberanía, es el pueblo quien puede, en todo tiempo, alterar o modificar nuestra forma de gobierno y lo ha asumido ya” (I; 270). Esto alude, por supuesto, a que a doce días de iniciado el conflicto bélico entre las fuerzas neozapatistas y el Estado mexicano, muchos sectores de la población mexicana se manifestaron en contra de la violencia que se desataba en el sureste del país por medio de marchas, manifestaciones y demás acciones pacíficas. Este personaje a quien se le designa como Sociedad Civil, se mostró en contra de ambas violencias, la “revolucionaria” de las tropas zapatistas y la “estatal” del ejército

federal mexicana.

Una vez demostrado el rechazo a las armas como método para cambiar la situación mexicana, el comunicado pide a la Sociedad Civil “que se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país” (I; 270). Más aún, se reitera la “disposición a una solución política en el tránsito a la democracia en México,” y se hace un llamado a “la Sociedad Civil a que retome el papel protagónico que tuvo para detener la fase militar de la guerra y se organice para conducir el esfuerzo pacífico hacia la democracia, la libertad y la justicia,” ya que “el cambio democrático es la única alternativa de la guerra” (I; 270). Así, el EZLN demostraba su disposición al cambio de estrategia subversiva y pasaba de la toma de armas, a darle lugar a la palabra. Una vez hechas a un lado las armas, el *discurso indigenista* del EZLN jamás volverá a tener el tono bélico y militante de la “Primer Declaración”. De ahora en adelante, la “palabra” se convertirá en la arma predilecta del movimiento.

Que el neozapatismo haya optado por el diálogo, sin embargo, no significó que perdiera su presencia mediática – característica representativa de la que ha sido llamada la “primera guerrilla posmoderna” – o que claudicara en sus demandas o su lucha. Al contrario, en la “Segunda Declaración”, el EZLN, por pluma del Subcomandante Marcos, declara que su lucha, en efecto, continuaba. Haciendo uso de un lenguaje poético y florido que caracterizan los escritos de Marcos, el Subcomandante declara que los neozapatistas habían hablado con “sus muertos”, lo que se puede interpretar, dado el carácter indígena de la mayoría de los integrantes de las tropas insurgentes, que los “muertos” a los que se refiere son un personaje literario que representa el pasado

indígena. Dice Marcos:

Sonaron los tambores y en la voz de la tierra habló nuestro dolor y nuestra historia habló nuestro dolor y nuestra historia habló [...] "Para todos todo" dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros. Hablen la palabra de los otros mexicanos, encuentren del corazón el oído de aquellos por los que luchamos. Invítenlos a caminar los pasos dignos de los que no tienen rostro. Llamen a todos a resistir que nadie reciba nada de los que mandan mandando. Hagan del no venderse una bandera común para los más. Pidan que no sólo llegue palabra de aliento para nuestro dolor. Pidan que lo compartan, pidan que con ustedes resistan, que rechacen todas las limosnas que del poderoso vienen. Que las gentes buenas todas de estas tierras organicen hoy la dignidad que resiste y no se vende, que mañana esa dignidad se organice para exigir que la palabra que anda en el corazón de los mayoritarios tenga verdad y saludo de los que gobiernan, que se imponga el buen camino de que el que mande, mande obedeciendo. (276-7)

Y después:

¡No se rindan! ¡Resistan! No falten al honor de la palabra verdadera. Con dignidad resistan en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres de maíz. ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan! [...] Así hablo su palabra del corazón de nuestros muertos de siempre. Vimos nosotros que es buena su palabra de nuestros muertos, vimos que hay verdad y dignidad en su consejo. Por eso llamamos a todos nuestros hermanos indígenas mexicanos a que resistan con nosotros. Llamamos a los campesinos todos a que resistan con nosotros, a los obreros, a los empleados, a los colonos, a las amas de casa, a los estudiantes, a los maestros, a los que hacen del pensamiento y la palabra su vida. A todos los que dignidad y vergüenza tengan, a todos llamamos a que con nosotros resistan, pues quiere el mal gobierno que no haya democracia en nuestros suelos. Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda sola ni un medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas que ofrece a cambio de nuestro digno caminar. (277)

Como se puede apreciar en la segunda cita, el carácter indígena del discurso zapatista se hace evidente al declarar ser los “hombres y mujeres verdaderos”, así como los “hombres de maíz” y al pedir a todos sus “hermanos indígenas” que resistan con ellos, los neozapatistas. El llamado que hace el EZLN, sin embargo, no se limita sólo a los

grupos indígenas, sino que se extiende y pretende abarcar a diferentes grupos de distintas posiciones socio-económicas. Por lo tanto, el llamado es a todos aquellos que, de una forma u otra, son excluidos por lo que los neozapatistas llaman “mal gobierno”. De esta forma, la “resistencia” pacífica que ahora va a emprender el EZLN, a pesar de tener a los grupos indígenas como personajes principales, abarca a la “sociedad civil” mexicana en general. Es decir, es una lucha indígena, pero no es sólo una lucha indígena. Es una lucha, ante todo, en contra del “mal gobierno”.

La “Tercera Declaración de la Selva Lacandona” fue publicada el día 2 de enero de 1995, a un año de que el alzamiento neozapatista sacudiera las gargantas del mundo. Si en la “Primera Declaración” el EZLN llama al pueblo de México a alzarse en armas en contra del “mal gobierno”, y en la “Segunda Declaración” se retracta y pide que los “cambios profundos que la nación demanda” sean obtenidos por medio de la vía democrática y pacífica, ahora en la “Tercera Declaración” el EZLN, por la voz poética de Marcos, llama al pueblo mexicano a “luchar POR TODOS LOS MEDIOS, EN TODOS LOS NIVELES Y EN TODAS PARTES, por la democracia, la libertad y la justicia,” [énfasis original] (II; 191), y a formar un Movimiento para la Liberación Nacional, dirigido por Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano (1934) , hijo del Gral. Lázaro Cárdenas, quien llevara a cabo la Reforma Agraria durante su presidencia de 1934 a 1940. Además del llamado a la creación del Movimiento de Liberación Nacional, la “Tercera Declaración” expone una vez más el carácter indígena del EZLN, al afirmar haber visto “cómo sus hermanos indígenas en Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Chihuahua, y Veracruz eran reprimidos y recibían burlas como respuestas a sus demandas de solución a sus

condiciones de vida” (II; 189) o al explicar todas las formas en las que se trató de minimizar los esfuerzos del Ejército Zapatista y cómo “se trató de quitar legitimidad a [su] lucha diluyendo la problemática nacional en el marco local indígena” (II; 190) mientras que el Estado mexicano “dejaba pasar el tiempo y la muerte en las comunidades indígenas de todo el país” (II; 190). De esta forma, el *discurso indigenista* de esta ventana comparte similitudes con los discursos de otras ventanas, como, por ejemplo, el deseo de “redimir” al indígena. Lo que lo diferencia categóricamente, sin embargo, es que ahora el *discurso indigenista* de Marcos no tiene su *locus* de enunciación desde “afuera” del mundo indígena, sino que pretende, por lo menos retóricamente, ser articulado “desde” el mundo indígena.

Una vez más, el comunicado expone las razones del alzamiento neozapatista y vuelve a colocar su lucha dentro de un marco cronológico de larga duración que comienza con la Conquista de México. En palabras de Marcos:

Viendo que el gobierno y el país volvían a cubrir con el olvido y el desinterés a los habitantes originales de estas tierras, [...] y que, además de sus derechos a las condiciones mínimas de vida digna, se negaba a los pueblos indios el derecho a gobernar y gobernarse según su razón y voluntad, viendo que se volvía inútil la muerte de los muertos nuestros, viendo que no nos dejaban otro camino, el EZLN [...] marchó en auxilio de otros hermanos indígenas que, agotadas las vías pacíficas, se sumían en la desesperación y la miseria. Buscando a toda costa el evitar ensangrentar el suelo mexicano con sangre hermana, el EZLN se vio obligado a llamar la atención nuevamente de la Nación sobre las graves condiciones de vida indígena mexicana, especialmente de aquellos que se suponían que ya habían recibido el apoyo gubernamental y, sin embargo, siguen arrastrando la miseria que heredan, año con año, desde hace más de 5 siglos. Con la ofensiva de diciembre de 1994, el EZLN buscó mostrar, a México y al mundo, su orgullosa esencia indígena y lo irresoluble de la situación social local si no se acompaña de cambios profundos en las elaciones políticas, económicas y sociales en todo el país [...] La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con

justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo. Así lo ha entendido el EZLN desde su formación y así lo han mandado las bases indígenas que forman la dirección de nuestra organización. (II; 190-1)

En la cita anterior, es importante recalcar la importancia del concepto de “autonomía” tal y como lo propone el Subcomandante. Para Marcos, las comunidades indígenas mexicanas sólo serán capaces de sobrevivir y conducir sus vidas dignamente en la medida en que el Estado mexicano reconozca sus singularidades y diferencias y les “permita” o “conceda” la capacidad de auto-gestionarse y de ejercer proyectos autónomos deslindados del aparato Estatal mexicano. Dicha autonomía no representa, por lo tanto, un intento separatista que pretende emanciparse de México, sino que significa una *inclusión* biopolítica dentro del proyecto hegemónico nacional por medio del reconocimiento de la heterogeneidad indígena. Este aspecto del *discurso indigenista* neozapatista, como se verá más adelante, se verá alterado por la respuesta – o falta de la misma – por parte del gobierno mexicano a las demandas neozapatistas.

La “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, publicada el 1º de enero de 1996, es quizá la más literaria de todas las declaraciones de guerra que emitió el EZLN. El lenguaje del texto es, en ocasiones, altamente literario, haciéndolo aparecer más como un ensayo poético que un documento militar. Si bien el propósito del documento es convocar a la creación de una nueva organización neozapatista, ahora de corte civil y no militar, el comienzo del texto cobraría fama por su lenguaje que podría considerarse poético. Después de dirigir el comunicado al pueblo de México y a los pueblos y gobiernos del

mundo, el Subcomandante Marcos declara:

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder [...] Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada. (III; 80).

De esta forma, Marcos presenta la lucha neozapatista como una negación de sí misma, es decir, un ejército que se levanta en armas para que no existan los ejércitos; que pretende ganar para todos “la luz” y para sí mismo “nada”; un ejército, finalmente, que al declararse victorioso desaparecería por completo. Así, el anti-ejército neozapatista declara sus demandas; “techo, tierra, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz” (III; 80), y las coloca una vez más dentro de un marco temporal que abarca desde los tiempos de la conquista hasta el presente al declarar, “estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias” (III; 80). Así, con un lenguaje florido que por momentos pareciera poético, Marcos establece el carácter indígena de la lucha, su militancia y sus objetivos. El *discurso indigenista* de Marcos, como se puede apreciar, habla *desde* los indígenas y le habla a la sociedad civil, a la que exhortará a comprometerse más con la lucha neozapatista más adelante.

En esta “Cuarta Declaración”, el EZLN convoca a “todos los hombres y mujeres honestos a participar en la nueva fuerza política nacional que hoy nace: el Frente Zapatista de Liberación Nacional organización civil y pacífica, independiente y

democrática, mexicana y nacional, que lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México” (III: 86). De esta forma, el EZLN creaba una organización civil afín a los intereses del neozapatismo. Dicha organización, sin embargo, carece del componente étnico del EZLN, ya que no pretende estar compuesta casi en su totalidad por indígenas. Retiene el nombre de “Zapatista”, como lo indica Marcos, “porque nace con la esperanza y el corazón indígena que, junto al EZLN, volvieron a bajar de las montañas mexicanas” (III; 87). Además, en el comunicado Marcos exhorta a todos los mexicanos, hombres y mujeres, “a los indígenas y a los no indígenas, a todas las razas que forman la nación [...] para que formen el Frente Zapatista de Liberación Nacional” (III; 88). Después de lanzar su convocatoria a la formación del FZLN y hacia el final del documento, Marcos hace manifiesto el mundo por el que lucha los neozapatistas, y lo define de la siguiente forma: “el mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos (III; 89), y además apunta:

La flor de la palabra no muere, aunque en silencio caminen nuestros pasos. En silencio se siembra la palabra. Para que florezca a gritos se calla. La palabra se hace soldado para no morirse en el olvido. Para vivir se muere la palabra, sembrada para siempre en el vientre del mundo. Naciendo y viviendo nos morimos. Siempre viviremos. Al olvido sólo regresarán quienes rinden su historia [...] Aquí estamos. No nos rendimos. Zapata vive y, a pesar de todo, la lucha sigue. (III; 89)

Como se puede apreciar, el *discurso indigenista* de Marcos, cargado de figuras literarias, se distancia de las articulaciones anteriores en más de una forma. Ya no es este el *discurso indigenista* lascasiano, que si bien articuló una “defensa” de los indígenas, pretendió siempre su cristianización. No es tampoco el discurso criollo de la segunda

ventana, que levantaba arcos triunfales con imágenes de antiguos indígenas occidentalizados mientras despreciaba a los indígenas contemporáneos. Menos aún se parece al *indigenismo* de los criollos “mexicanos” como Clavijero y Fray Servando Teresa de Mier, quienes querían del indígena su pasado y procuraban con él su alianza – simbólica y retórica – para lograr independizarse, ellos, de España. Por último, este discurso tampoco asemeja el *indigenismo* mestizo, articulado por los “forjadores” del México moderno, quienes en su afán por incluir al indígena dentro de la agenda nacional, buscaron siempre que éste se negara a sí mismo y que asimilara una cultura de corte occidental. Ahora, el *discurso indigenista* neozapatista toma la palabra y, son los indígenas chiapanecos quienes la utilizan, envolviendo con español sus lenguas tzetzales.

La “Quinta Declaración de la Selva Lacandona” fue publicada el día 19 de julio de 1998, un poco más de años después de la divulgación de la “Cuarta Declaración”, tiene como propósito principal el convocar a una “Consulta Nacional sobre la iniciativa de Ley Indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación y por el fin de la guerra de exterminio” (IV; 236). Sin embargo, el Subcomandante Marcos comienza el comunicado con su estilo característico e incluye, a manera de epígrafe una cita del *Popol Wuj* que dice, “Nosotros somos los vengadores de la muerte. / Nuestra estirpe no se extinguirá mientras / haya luz en el lucero de la mañana” (IV; 236). Como se ha apuntado anteriormente, esta es una de las características principales del *discurso indigenista* neozapatista, que utiliza los antiguos textos mesoamericanos, en este caso el *Popol Wuj*

maya, para brindar legitimidad a su lucha armada.⁶⁹ A diferencia de otros discursos militantes y guerrilleros, no aparecen aquí las citas de Marx o de Lenin, sino que el discurso se nutre de la epistemología mesoamericana.

El resto del comunicado se encarga, una vez más, de detallar los acontecimientos más importantes en la trayectoria del EZLN desde que hiciera público en 1994; comienza hablando del alzamiento del 1º de enero, trata el tema de la deposición de las armas a petición de la sociedad civil, habla de los Acuerdos de San Andrés y de la falta de compromiso del Estado mexicano en su cumplimiento, y ratifica, al mismo tiempo su compromiso para buscar una solución pacífica al conflicto entre indígenas y el Estado mexicano. A pesar de los esfuerzos del EZLN por continuar luchando por la vía de la paz, explica Marcos, el “mal gobierno” no había hecho otra cosa que mentir a la sociedad civil mientras mantenía una guerra de exterminio en contra de los pueblos indígenas de México. Por lo tanto, Marcos declara que “es la hora de los pueblos indios, de la sociedad civil y del Congreso de la Unión” (IV; 233), y dice, además:

Hoy, con el corazón indígena que es digna raíz de la nación mexicana y habiendo escuchado ya todos la voz de muerte que viene en la guerra del gobierno, llamamos al Pueblo de México y a los hombres y mujeres de todo el planeta a unir con nosotros sus pasos y sus fuerzas en esta etapa de la lucha por la libertad, la democracia y la justicia, a través de esta... Quinta Declaración de la Selva Lacandona [...] En la que llamamos a todos los hombres y mujeres honestos a luchar por el... RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS

⁶⁹ El *Popol Wuj*, relato maya al que Gordon Brotherston ha llamado “la biblia de América”: “narra la historia cuatromundista de la creación en forma amena y extensa, y de una manera que se basa ingeniosamente en la tradición de las escrituras indígenas de las que se dice haber sido transcrito. Habiendo surgido en el centro de Mesoamérica, sirve como punto de referencia sin rival para los textos cosmogónicos de culturas del este y el oeste y, más allá, desde América del Norte hasta América del Sur. Sus cualidades a la vez como registro y como artefacto hacen del *Popol Vuh*, sin lugar a dudas, una obra seminal de la literatura no sólo del Nuevo Mundo, sino del mundo entero” (275).

INDIOS Y POR EL FIN DE LA GUERRA DE EXTERMINIO. [mayúsculas en el original] (IV; 234)

De esta forma, el llamado a los pueblos indígenas de México, desde un pueblo indígena de México, declara que no es posible una transición a la democracia, menos aún una reforma del Estado o inclusive una “solución real a los principales problemas de la agenda nacional, sin los pueblos indios. Con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos no hay futuro alguno como Nación” (IV; 234). Por lo tanto, las comunidades indígenas de México son alentadas a unificar esfuerzos y formar un frente de resistencia y lucha – por medios pacíficos, claro – para detener la guerra de exterminio, que de acuerdo con Marcos, perpetraba el Estado mexicano. En sus propias palabras:

Es esta la hora de los pueblos indios de todo México. Los llamamos para que, juntos, sigamos luchando por los derechos que la historia, la razón y la verdad nos han dado. Los llamamos para que, juntos y recogiendo la herencia de lucha y resistencia, nos movilizemos en todo el país y le hagamos saber a todos, por medios civiles y pacíficos, que somos la raíz de la Nación, su fundamento digno, su presente de lucha, su futuro incluyente. Los llamamos para que, juntos, luchemos por un lugar de respeto al lado de todos los mexicanos. Los llamamos para que, juntos, demostremos que queremos la democracia, la libertad y la justicia para todos. Los llamamos a exigir el ser reconocidos como parte digna de nuestra Nación. Los llamamos para que, juntos, detengamos la guerra que en contra de todos hacen los poderosos. (IV; 235)

El llamamiento, uno más en una larga serie de apelaciones, pretendía que por medio de éstas convocatorias y consultas, por medio de los diálogos entablados con el gobierno y con la ayuda de la sociedad civil, el Estado mexicano reconociera los derechos de los pueblos indígenas y detuviera su guerra sistemática de exterminio. Es notable que a cuatro años de aquella “Primera Declaración” de 1994, las armas no

constituyen más una opción en la lucha por garantizar los derechos de las comunidades indígenas. Ahora, Marcos da la oportunidad a la “palabra”, y pretende que con ella, a través de ella, los poderosos incluyan a los indígenas en su proyecto hegemónico nacional.

Al detonar el EZLN en la escena nacional, no faltó quién criticara al movimiento y buscara formas, novedosas y viejas, de descalificar a la nueva guerrilla maya. Sobre la “genial impostura” de Marcos, los escritores europeos Bertrand de La Grange y Maité Rico opinaron:

Marcos ha cambiado las reglas de la lucha armada, que se ha ido transformando poco a poco en espectáculo, conforme a los tiempos que corren. Cuando habla de buscar la vía para construir “un mundo que incluya todos los mundos”, precisa: “Si ese camino no existe, pues al menos nos divertimos bastante cuando tratamos de encontrarlo y no estamos matando a nadie, como no sea de aburrimiento”. ¿Los indios de Ocosingo murieron entonces porque no comprendieron que se trataba de un simple juego? Con esta clase de comentarios, Marcos confirma lo que se sospechaba desde hace tiempo: su inmenso talento para el teatro y el “showbiz” no hace de él un dirigente político responsable, por más que él lo diga. Claro que el Che tampoco lo era. (439)

Por su parte, el historiador Enrique Krauze dedicó el primer número de la famosa revista literaria *Letras libres*, para tratar el asunto de Chiapas en enero de 1999. Bajo el título “Chiapas: redención o democracia”, y en un artículo escrito por Juan Pedro Viqueira, titulado “Los peligros del Chiapas imaginario”, el escritor mexicano advertía de los problemas que se suscitarían de ser formadas las Juntas de Buen Gobierno. Viqueira habla de lo “mal-entendida” que ha sido la cuestión de la historia del estado chiapaneco, y hablando de lo “peligroso” que son los “usos y costumbres” indígenas, recalca:

Aunque ciertamente los “usos y costumbres” pueden llegar a ser la mejor forma de mantener un orden férreo y autoritario, legitimado en nombre de las

“auténticas tradiciones mayas”, en la gigantesca reserva de indígenas desempleados y alcoholizados (el alcohol también es parte del “costumbre”) que podría llegar a implantarse, con las mejores intenciones del mundo, en Los Altos y en la Selva Lacandona si el debate actual sigue versando no sobre los problemas reales, concretos y cotidianos de los indígenas sino sobre el Chiapas imaginario que han construido los propagandistas del zapatismo”. (“Los peligros del Chiapas imaginario”).

Además, el Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN), elaboró el documento DMJ-094-0006N, titulado “EZLN: algunas hipótesis respecto a su conformación y actividades” en el que declaró:

El estilo de Marcos es producto de una escuela donde se han formado los revolucionarios de la década de los ochenta, este estilo surge con la manera personal de ser un Camilo Cienfuegos y el Che Guevara; la redondean e impregnan el comandante Omar Cabezas, fundador del MIR chileno [sic] y Tomás Borges [sic], comandante de la Revolución sandinista. De esta manera empiezan a popularizarla los movimientos revolucionarios de Latinoamérica [...] Marcos no desea honores, gloria, reconocimiento. Es posible que desaparezca del escenario así como llegó. Marcos se aburriría siendo Presidente de la República, nunca lo aceptaría ni lucharía por eso, nunca aceptaría una alta investidura, pues le incomoda. Por ello es simplemente un humilde y sencillo subcomandante. (11-12).

Para acallar y neutralizar al ejército al que pertenecía este “humilde y sencillo subcomandante”, el Estado mexicano, después de haber puesto un alto a las acciones bélicas el día 12 de enero de 1994, siguió adelante, como lo diría en mismo Marcos, con su plan de exterminio de las comunidades indígenas. En febrero de 1995 llevó a cabo un ataque militar en Chiapas mientras las fuerzas zapatistas se reagrupaban, y el evento fue conocido como “la traición de febrero”. Después, en diciembre de 1997, un grupo de paramilitares se adentró en la comunidad zapatista de Acteal en el municipio de Chenalhó y perpetró la masacre de 45 seres humanos, en su mayoría niños y mujeres, y en su totalidad indígenas.

A estos golpes militares, se añaden las políticas neoliberales que entraban triunfalmente con la firma del TLCAN, y el territorio chiapaneco y sus habitantes continuaban sufriendo. El EZLN pronto comenzó a cuestionar el modelo político-económico imperante y a interrogar su hegemonía. Todavía no se habla de autonomía o de proyectos anti-sistémicos. Eso vendrá más adelante, con la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, que será analizada más adelante. La “palabra” de Marcos utilizará figuras literarias como mecanismos retórico-discursivos para transmitir su mensaje. Uno de ellos, el personaje del Viejo Antonio representará en el imaginario neozapatista la cosmovisión maya ancestral y será el transmisor de los antiguos saberes mexicanos a las nuevas generaciones del mundo.

4. EL VIEJO ANTONIO COMO FIGURA RETÓRICO-LITERARIA.

La primera aparición del personaje literario conocido como “Antonio” fue dentro del comunicado “Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, publicado el día 27 de enero de 1994. El comunicado en sí, escrito por el Subcomandante Insurgente Marcos, detalla a modo de panfleto turístico la situación de Chiapas en el marco de la historia política y económica de México. Según el Departamento de Prensa y Propaganda del EZLN, el comunicado fue escrito a mediados de 1992, “con el afán de aportar a esta sed de conocimientos sobre la situación chiapaneca [y] para buscar que fuera despertando la conciencia de varios compañeros que por entonces se iban acercando a nuestra lucha,” (1; 49). De esta forma, el escrito expone la situación que vivía – que

vive – Chiapas durante los años en los que los indígenas neozapatistas decidieron declarar la guerra al gobierno mexicano. El comunicado aborda el tema de la explotación de los indígenas a manos de las grandes corporaciones tanto internacionales como nacionales, y califica al gran capital financiero como una “bestia” que desangra las comunidades indígenas al “saquearlas” y “despojarlas” de sus recursos naturales. Así, el texto culmina con la “profecía” a la que se aludía en el título. La profecía comienza con los “sueños” de un personaje simple, no desarrollado, del cual no se sabe más que lo que Marcos escribe. Un personaje tipo que representa a los indígenas y sus sueños de emancipación. Marcos declara:

Sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece, sueña que su sudor es pagado con justicia y verdad, sueña que hay escuela para curar la ignorancia y medicina para espantar la muerte, sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena, sueña que su tierra es libre y que es razón de su gente gobernar y gobernarse, sueña que está en paz consigo mismo y con el mundo. Sueña que debe luchar para tener ese sueño, sueña que debe haber muerto para que haya vida. Sueña Antonio y despierta... ahora sabe qué hacer y ve a su mujer en cuclillas atizar el fogón, oye a su hijo llorar, mira el sol saludando al oriente, y afila su machete mientras sonríe. (I; 65-6)

De esta forma, Antonio (el adjetivo calificativo de “viejo” todavía no es utilizado) es cualquier indígena que comparte la situación de precariedad y es, al mismo tiempo, víctima de los vejámenes de los que sufren las poblaciones indígenas de México. Es importante recalcar, además, que la narración sobre Antonio no brinda indicación alguna sobre el marco cronológico en el que se desarrollan los hechos, quedando así sujeta a varias interpretaciones. Su intemporalidad es igual a la intemporalidad de la justicia, que como sugiere Walter Benjamin, sigue siendo injusticia o la esperanza de una “justicia por

venir”.⁷⁰ Lo que este recurso logra, es recrear literariamente un tiempo distinto al cronológico en el que la acción puede suceder simultáneamente dentro de la época colonial, como dentro del siglo XIX o inclusive dentro del siglo XX. A continuación, Marcos, escribiendo en 1994, complica aún más el asunto de la temporalidad ya que decide oponer a la figura campesina/indígena de Antonio la de un poderoso, representante del poder hegemónico antagonista al campesino. Para estos fines, Marcos escoge la figura del virrey, cargo político que, como se ha visto anteriormente, desaparece al emanciparse México y romper los lazos políticos y económicos – aunque de manera legal, no real – con la corona española. Escribe el Subcomandante:

Sueña el virrey con que su tierra se agita por un viento terrible que todo lo levanta, sueña con que lo que robó le es quitado, sueña que su casa es destruida y que el reino que gobernó se derrumba. Sueña y no duerme. El virrey va donde los señores feudales y éstos le dicen que sueñan lo mismo. El virrey no descansa, va con sus médicos y entre todos deciden que es brujería india y entre todos deciden que sólo con sangre se librará de ese hechizo y el virrey manda matar y encarcelar y construye más cárceles y cuarteles y el sueño sigue desvelándolo. (I; 66)

Queda así establecida el binomio opresor/oprimido representado en las figuras del campesino indígena – oprimido – y del representante de la corona española en América, el virrey – opresor. Si el campesino Antonio al final del relato acude en busca de otros

⁷⁰ En sus *Tesis sobre la Filosofía de la historia*, Walter Benjamin declara en la Tesis VI: Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer” (85).

campesinos que como él sienten o sueñan lo mismo, “un viento se levanta y todo lo revuelve, él se levanta y camina a encontrarse con otros. Algo le ha dicho que su deseo es deseo de muchos y va a buscarlos” (I; 66), el virrey va en busca de sus semejantes, los terratenientes y demás personajes incluidos en los círculos sociales del virrey, para poder así entre todos dar algún tipo de solución al “sueño” que los mantiene despiertos. La respuesta al problema es la que se ha discutido antes; ante la represión – muerte y cárcel – que propone el poder, representado en la figura del virrey y de los terratenientes, Antonio y los suyos, campesinos que se asume son indígenas, “afila[n] el machete mientras sonríe[n]” (I; 66), lo que representa la toma de armas. A la violencia del virrey, Antonio responde de igual manera con violencia.

El texto, que termina con un rotundo, “en este país todos sueñan. Ya llega la hora de despertar...” (I; 66), sirve como metáfora no sólo del alzamiento neozapatista, sino de la larga serie de tensiones entre indígenas y poderosos, ya sean estos últimos españoles, criollos o mestizos. El virrey, entonces, se puede entender literalmente como la figura política colonial que llevaba ese nombre, o puede entenderse como sinónimo, o mejor aún, como alegoría del poder, llámese este virrey o presidente, o emperador, o inclusive rey. El texto alude, como se ha afirmado anteriormente, a una tensión atemporal, de larga duración, que tiene en el alzamiento indígena neozapatista la última de sus encarnaciones. La figura de Antonio servirá de ahora en adelante como sinécdoque de todo aquello que es indígena, no sólo en el presente, sino a todo lo largo de la historia.

La segunda aparición del personaje de Antonio, ahora si calificado como “el Viejo Antonio”, tuvo lugar en el comunicado “Los arroyos cuando bajan” publicado el 28

de mayo de 1994. El texto cumple una doble función; primero, la función utilitaria de comunicar a la población civil el estado de ánimo de las tropas insurgentes, al mismo tiempo que pretende hacer pública la situación de carestía en la que se encontraban los guerrilleros después de permanecer “cercados” y escondidos en la selva Lacandona; y la segunda, literaria o artística, de explicar por medio de una narrativa el por qué de la decisión de tomar las armas. Para este segundo fin, Marcos transcribe una historia que le fue relatada a él por el Viejo Antonio, Antonio padre, progenitor de aquel primer Antonio que afilaba su machete mientras sonreía. El viejo Antonio, por lo tanto, es el personaje que sirve de puente entre la cosmovisión y pasado indígenas y el presente. La historia que relata es una versión del mito creacionista que se encuentra en el *Popol Wuj*, en la que se describe la creación de los “hombres y mujeres verdaderos” a base de maíz después de varios intentos con materiales diversos.

El mito creacionista maya en la versión del Viejo Antonio es, a grandes rasgos, el siguiente: los “grandes dioses” mayas se reunieron cierto día con el propósito de crear al mundo y con él a los hombres y mujeres que lo habitarían. Así, los primeros seres humanos que crearon los dioses fueron hechos de oro, y éstos “quedaron contentos [...] porque las gentes que hicieron eran brillantes y fuertes” (I; 240). Sin embargo, estos primeros seres humanos no eran capaces de moverse y “estaban siempre sin caminar ni trabajar,” por lo que los dioses decidieron crear a un segundo grupo de hombres y mujeres, esta vez de madera. Este segundo grupo de seres humanos, a diferencia del primero, se dedicó a trabajar y caminar demasiado, por lo que las primeras personas, las que estaban hechas de oro, no tardaron en abusar de su trabajo. Conscientes de la

situación de explotación que habían creado, los dioses mayas decidieron crear un segundo grupo de seres humano, ahora a base de maíz, a los que calificaron de “verdaderos”. Al dormirse los dioses, este tercer grupo se vio en la necesidad de “remediar las cosas”, y “hablaron la lengua verdadera para hacer acuerdo entre ellas y se fueron a la montaña para ver de hacer un buen camino para todas las gentes” (I; 240).

Las libertades que se toma Marcos en su versión del mito creacionista maya son varias y por lo tanto no corresponde de forma idéntica con el “original”.⁷¹ Lo que se logra con esta versión “neozapatista” del mito, es establecer una *ontología de la opresión* que concuerda con una división del trabajo originaria, que solo puede ser remediada por los neozapatistas. De esta forma, los hombres y mujeres de oro representan a los poderosos, mientras que la gente de madera representa a los oprimidos, y a diferencia de ambos aparecen los “hombres y mujeres verdaderos”, de maíz, que hablan la lengua “verdadera” y tienen como misión fundacional el remediar la situación entre los grupos antagónicos ya mencionados. Queda establecida de esta forma la génesis ancestral del neozapatismo.

Dentro del mismo texto, el Subcomandante Marcos declara la muerte del Viejo Antonio. Es interesante que su primera aparición formal sea dentro del contexto de la mitología genésica del neozapatismo y que, al mismo tiempo, se le declare muerto.

Después de relatar una versión del mito creacionista maya, Marcos da cuenta de cómo

⁷¹ El mito creacionista en el *Popol Wuj* identifica cuatro intentos creacionistas exitosos y un fracaso: primero, los dioses crean exitosamente el mundo; después, los dioses dan vida a los animales, pero estos no son capaces de hablar y de adorar a los dioses, y entonces estos consideran su creación un fracaso; a continuación, los dioses engendran a los hombres de lodo, que son destruidos en una inundación; acto seguido, los dioses crean a los hombres de madera, que son a su vez destruidos por un incendio; finalmente, los dioses conciben a los hombres de maíz, y se regocijan de ver que su creación fue exitosa.

fue que se formaron las bases del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, proceso en el que el Viejo Antonio desempeñó un papel fundamental. Marcos narra que había visitado varias comunidades indígenas discutiendo “lo de la guerra” (I; 241), es decir, discutiendo si existía un consenso entre las comunidades vecinas que estableciera que, en efecto, la toma de armas era el único y último recurso que les quedaba como estrategia para solucionar su situación de precariedad. Mientras esto sucedía, el Viejo Antonio tomó del brazo al Subcomandante y lo llevó hacia un río que, dada la época del año, se percibía “de discreto cause” (I; 241). Al contrastar la “tranquilidad” del río con las nubes llenas de “relámpagos” cerca del punto más alto de la montaña que anunciaban una tormenta, el Viejo Antonio, es decir, Marcos, declara lo siguiente:

Cuando todo está en calma abajo, en la montaña hay tormenta, los arroyos empiezan a tomar fuerza y toman rumbo hacia la cañada [...] En la época de lluvias este río es fiero, un látigo marrón, un temblor fuera de cauce, es todo fuerza. No viene su poder de la lluvia que cae en sus riberas, son los arroyos que bajan de la montaña los que lo alimentan. Destruyendo, el río reconstruye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva [...] Así es la lucha nuestra [...] en la montaña nace la fuerza pero no se ve hasta que llega abajo [...] ya es el tiempo de que el río cambie de color. (I; 241)

Se puede apreciar, entonces, que en la metáfora de Marcos, la guerra que el EZLN declaraba al Estado mexicano era como el río que baja de las montañas, destruyendo, para reconstruir y proveer de comida las mesas de los indígenas chiapanecos que habitan la Selva Lacandona. Este aspecto literario, artístico, del *discurso indigenista* neozapatista contrasta con las anteriores articulaciones del mismo que han sido analizadas.

La tercera aparición del Viejo Antonio en los comunicados neozapatistas tuvo lugar el día 12 de junio, dentro de un comunicado que anunciaba que el EZLN no

claudicaría en su lucha, como por entonces se lo solicitaban diversos agentes del Estado mexicano. Hacia el final del escrito, dentro de un “Postdata”, Marcos cuenta que se discutió por largo tiempo si la palabra “rendir” tenía traducción en lo que él llama “lengua”, es decir, alguna de las cuatro lenguas indígenas que se hablan en los territorios zapatistas, que son el tzotzil, el tztezal, el chol y el tojolobal.

El Subcomandante apunta que los miembros indígenas del Comité discutieron por horas, y no podían llegar a un acuerdo sobre la traducción, no sólo del vocablo en sí, sino del concepto que representa dicha palabra. Una vez más, aparece el Viejo Antonio y susurra al oído de Marcos: “esa palabra no existe en lengua verdadera, por eso los nuestros nunca se rinden y mejor se mueren, porque nuestros muertos mandan que las palabras que no andan no se vivan” (I; 268). Debido a esto, explica Marcos, los integrantes del comité decidieron, por unanimidad, que “nadie se rinde...” (I; 268). Lo importante de la “postdata” de Marcos no es su fidelidad a los hechos tal como ocurrieron, y tampoco radica en la existencia o no de un Viejo Antonio, que después de muerto – el Subcomandante indica que después de escuchar al Viejo Antonio contó lo sucedido a una compañera guerrillera que lo miró con ternura y le recordó que el Viejo Antonio había muerto hace tiempo – acude a platicar con él y le revela secretos y saberes antiguos. Hay que recalcar que se debe entender al personaje del Viejo Antonio como una figura literaria que representa la antigua cosmovisión mesoamericana, particularmente maya, de la que se sirve Marcos para conectar la lucha neozapatista con el pasado indígena de la región. De esta forma, es el pasado indígena maya el que nutre la lucha neozapatista y le da sentido, le da origen, le da fuerza, y le recuerda que no puede, o no

debe, rendirse. El *discurso indigenista* de Marcos establece así una conexión entre el pasado y presente indígenas, un *continuum* de luchas, o mejor dicho, una sola lucha que se alarga durante quinientos años.

En otro comunicado, fechado el 13 de diciembre de 1994, Marcos se propone responder con una sola misiva a toda la correspondencia que desde enero había estado recibiendo. El texto, titulado “Carta de Marcos a remitentes que aún no obtienen respuesta”, comunica a la sociedad civil el estado actual del EZLN y recuenta los eventos que desde principios del año habían afectado o beneficiado a la organización guerrillera. El Subcomandante entonces narra la historia de un grupo de niños que le impedían continuar escribiendo y cómo, para calmarlos, decidió contarles una historia. Justo cuando Marcos se encontraba a punto de comenzar la historia, apunta que “se acerca el Viejo Antonio y, haciendo un gesto para señalar un pequeño Zapata de plata enviado por sandalia, repite, ahora por mi boca, la historia de las preguntas” (II; 159). Como se puede apreciar, el personaje del Viejo Antonio funciona como una especie de espectro, o un fantasma, que a pesar de haber fallecido, no sólo continúa con su labor de narrador de historias, sino que además utiliza otros medios – la boca de Marcos – para transmitir su narrativa. Ese espectro, como se ha apuntado anteriormente, es la representación de la antigua memoria indígena, los ancestrales saberes mayas, que son transmitidos ahora a las nuevas generaciones – tanto los niños que escuchan al Subcomandante, como el público nacional e internacional que lee el comunicado – de forma oral, para evitar ser olvidados.

La historia en sí es una conversación entre el Viejo Antonio y Marcos. En ella, el

Viejo Antonio relata al Subcomandante la “verdadera” historia del General Emiliano Zapata. Como es costumbre del campesino indígena, la historia comienza con los antiguos dioses, “los dioses más primeros, los que hicieron el mundo” (II; 160). Cuenta el Viejo Antonio, es decir, Marcos, que los dioses Ik’al y Votán se encontraban conversando. Aclara también que ambos dioses eran, en realidad, uno solo. Dice Marcos, “dos eran de uno sólo. Volteándose el uno se mostraba el otro, volteándose el otro se mostraba el uno. Eran contrarios. El uno luz era, como mañana de mayo en el río. El otro era oscuro, como noche de frío y cueva. Eran lo mismo. Eran uno los dos, porque el uno hacía al otro,” (Tomo II, 160). Esa dualidad expresada en el dios era precisamente lo que, según el Viejo Antonio, complicaba la situación ya que dadas las circunstancias, no podían caminar y esto los, o le, entristecía. Después de ponderar la cuestión por largo tiempo, los dioses, que eran uno, comienzan a cuestionarse y descubren que mientras preguntan y se preguntan a sí mismos, comienzan a caminar. Al final de la historia, los dioses descubren sus límites (Ik’al descubre que solamente puede caminar de día, mientras que Votán se percató de que sólo puede caminar de noche) y encuentran soluciones que ayudan a ambos y facilitan el poder caminar. La moraleja de la historia de Marcos es la siguiente:

[D]esde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca, nunca se llegan y se van nunca. Y entonces así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y, desde entonces los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos. (II; 161)

Sobre la relación entre la historia anterior y la verdadera identidad de Zapata,

Marcos declara:

[E]l tal Zapata se apareció acá en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás. Dicen que es el Ik'al y el Votán que hasta acá vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes buenas, se hicieron uno sólo. Porque ya de mucho andar juntos, el Ik'al y el Votán aprendieron que era lo mismo y que podían hacerse uno sólo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de a dónde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad pero que era el mismo, el Votán Zapata y el Ik'al Zapata, el Zapata blanco y el Zapata negro, y que eran los dos el mismo camino para los hombres y mujeres verdaderos. (II; 161-2)

Una vez más, se puede apreciar el intento que realiza Marcos por establecer la continuidad entre la lucha neozapatista y la del general morelense a principios del siglo veinte. Haciendo uso de una prosa estilizada de acuerdo con el habla indígena (uso de pronombres reflexivos en posiciones que el castellano normalmente no los utiliza, sintaxis alterada y distinta a la del español, etc.), y dotándolo de una nueva genealogía, Marcos resignifica a la figura de Zapata y lo conecta más directamente con la lucha neozapatista. De esta forma, Zapata no es sólo un campesino indígena nacido en Anenecuilco, Morelos, que se alzó en armas en contra del gobierno porfirista primero y en contra del maderismo después, sino que se convierte en un personaje mitológico que no sólo tiene orígenes ancestrales sino que es la encarnación, la materialización en tierra, de un ente dual. Así, el *discurso indigenista* de Marcos entrelaza de forma literaria el pasado y el presente indígenas haciéndolos indiferenciables el uno del otro. Además de establecer una relación directa, aunque sea de forma mitológica, entre la lucha zapatista de las primeras décadas del siglo veinte, y la lucha neozapatista de finales del mismo siglo, Marcos brinda a la última, ya desarmada, un carácter subversivo que proviene

precisamente de la capacidad de cuestionar y cuestionarse que establece la historia del Viejo Antonio. Así, las nuevas armas del *discurso indigenista* de Marcos son retóricas y discursivas, y se distancian bastante de aquellas primeras armas, de acero y metal y fuego y plomo, con las que se habían presentado ante el mundo apenas hace un año.

Como se ha podido apreciar, la figura literaria del Viejo Antonio fue fundamental en el desarrollo de la identidad indígena del EZLN y de la lucha neozapatista en general. Por lo tanto, es parte imprescindible del *discurso indigenista* de Marcos, que decide anclar su teleología en la cosmovisión maya y no en los textos clásicos de movimientos guerrilleros anteriores. Así, las citas de Marx y de Lenin escasean mientras las citas del *Popol Wuj* y las referencias a los tiempos míticos mesoamericanos abundan. Toda la legitimización necesaria para levantarse en armas no se encuentra en el canon de las insurgencias latinoamericanas – Marx, Mao, Lenin, etc. – sino en la cosmovisión mesoamericana que se presta para explicar y justificar el alzamiento indígena. La voz de Marcos, sin embargo, no deja de articular un *discurso indigenista*, ya que al no ser indígena, se imbuje en dichos saberes y los presenta al mundo. Prescribe una redención que ahora no se encontrará en la mitología judeo-cristiana occidental – conceptos mitológicos como “desarrollo”, “progreso”, “capital”, etc. – sino que ahora la redención se encuentra en una aceptación total de la condición de indígena y de un pasado específico que se presenta no sólo como una epistemología igual a la occidental, sino como una alternativa, como un proyecto de vida y de civilización, viable. El *discurso indigenista* de Marcos es, además, anti-sistémico en su propuesta de redención y en los métodos que propone para alcanzarla.

5. LA DIMENSIÓN ANTI-SISTÉMICA DE “LA ZEZTA”.

Ningún documento escrito por Marcos abarca todos los aspectos que caracterizan al neozapatismo como la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, texto también conocido simplemente como “La Sexta” (o “Zezta”), publicado en junio del año 2005. Divido en seis partes, el comunicado explica a la sociedad tanto mexicana como mundial (está, pues, dirigido a los ciudadanos de México y del mundo) el cambio de estrategia que entonces proponía el EZLN.

Para este propósito, el texto comienza con una autodefinición por parte del EZLN, en la que explica la génesis de la organización político-militar y da parte de las instancias más importantes en su historia y su desenvolvimiento en el escenario político mexicano desde 1994 hasta el 2006. Después, el Subcomandante Marcos explica la situación por la que atravesaba el EZLN durante el año del 2006, y de los logros que hasta esa fecha habían conseguido a partir de la lucha. De igual manera, discute la organización de las llamadas “Juntas de Buen Gobierno” en el año de 2003 y las dificultades a las que se enfrentaron los neozapatistas mientras buscaban nuevas formas de organizarse a sí mismos y a las comunidades en las que se desenvuelven. En la tercera parte del documento, titulada “De cómo vemos al mundo”, se lleva a cabo un análisis del modo de producción capitalista en su nueva modalidad conocida como “neoliberalismo”, alejándose de la complicada jerga político-económica y explicando los conceptos claves de forma sencilla y accesible. A continuación, en el cuarto apartado titulado “De cómo vemos a nuestro país que es México”, se discuten los efectos de las políticas neoliberales

y su impacto en México y como han sido afectados diferentes sectores de la sociedad civil, enfocándose principalmente en las sociedades indígenas. Después, el quinto apartado, “De lo que queremos hacer”, traza los nuevos parámetros bajo los que intenta operar el EZLN, entre ellos, realizar consultas a nivel nacional e internacional para establecer acuerdos y alianzas de ayuda mutua y de esa forma ”internacionalizar” la lucha neozapatista. En el sexto y último apartado, titulado “De cómo lo vamos a hacer”, el EZLN delinea las actividades que se van a llevar a cabo para cumplir con sus propósitos tanto en México como a nivel mundial. Al final del documento se plantean también las acciones más concretas que realizaría el EZLN en los meses después de la publicación de “La Sexta” para cumplir con sus objetivos, como las marchas y las conferencias que se habían planeado, e invita a todos aquellos que estén de acuerdo con lo expuesto a adherirse a esta campaña que es llamada “La Otra Campaña” para resistir por la humanidad en contra del neoliberalismo.

Por lo tanto, el *discurso indigenista* de Marcos no pretende hablar “en favor de”, o “por”, ni siquiera “en nombre de” los indígenas chiapanecos que componen las filas del EZLN. En la retórica de Marcos, sus palabras son articuladas desde un *locus* indígena. No habla él *por* ellos, sino que ellos hablan *a través* de él. La figura del Subcomandante es, entonces, tan sólo un vehículo que traduce la palabra y la lengua indígena para poder alcanzar a un público internacional que de otra manera no podría entablar un diálogo con las comunidades neozapatistas. Además, el *discurso indigenista* de Marcos se separa de las articulaciones anteriores al presentarse como una propuesta anti-sistémica que no busca un lugar dentro de organización político-económica e inclusive cultural del

proyecto hegemónico vigente, sino que busca un lugar *fuera* del mismo, alejado de su control pero bajo una relación de iguales, es decir, un intento por buscar su autonomía.

En el primer apartado, titulado “De lo que somos”, el Subcomandante Marcos recuenta la historia del nacimiento del EZLN y de los primeros años de la actividad política de la organización militar. Al definir la identidad de la gran mayoría de los integrantes de la organización guerrillera así como sus objetivos, Marcos apunta:

Porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo, (La Sexta).

De esta forma, por enésima vez, quedan establecidos el carácter indígena de la organización militar así como sus objetivos principales, que son, el luchar no sólo por el bien de los indígenas mexicanos sino además por todos aquellos sectores de la población mundial que se han visto desfavorecidos por las políticas capitalistas neoliberales. Esta es la primera ocasión en la que el EZLN altera su programa e incluye a grupos no-indígenas en sus proclamas. Al incluir sectores de la población de diferentes grupos étnicos, el EZLN deja de ser una organización político-militar que busca la reivindicación de los derechos indígenas y se convierte en una organización política (lo de militar queda a un lado) que pretende utilizar la “palabra”, es decir, el diálogo, como estrategia para lograr sus objetivos. Este giro en la retórica neozapatista no altera la articulación del *discurso indigenista* del Subcomandante Marcos, ya que el objeto discursivo principal sigue siendo *el y lo* indígena, sin importar que ahora se incluyan otros grupos étnicos así como

clases sociales en el programa neozapatista.

Después de hacer un recuento de los acontecimientos más importantes en la historia del EZLN desde el año de 1994 hasta el 2006 (exponiendo las distintas marchas y “consultas nacionales” así como las ofensivas del gobierno en contra de las bases de apoyo neozapatista), el Subcomandante expresa el sentimiento de descontento que creció dentro de las filas del EZLN, lo cual contribuyó a que desistieran en sus intentos de dialogar y negociar con el Estado mexicano por una solución al conflicto en Chiapas. Como lo explica Marcos, “vimos claro que de balde fueron el diálogo y la negociación con los malos gobiernos de México. O sea que no tiene caso que estamos hablando con los políticos porque ni su corazón ni su palabra están derechos, sino que están huecos y echan mentiras de que sí cumplen, pero no” (La Sexta). Dadas estas circunstancias, Marcos explica en el comunicado el cambio de dirección del EZLN de la siguiente manera:

Y entonces pues nosotros lo vimos todo eso y nos pensamos en nuestros corazones que qué vamos a hacer. Y lo primero que vimos es que nuestro corazón ya no es igual que antes, cuando empezamos nuestra lucha, sino que es más grande porque ya tocamos el corazón de mucha gente buena. Y también vimos que nuestro corazón está como más lastimado, que sea más herido. Y no es que está herido por el engaño que nos hicieron los malos gobiernos, sino porque cuando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo. (La Sexta)

El EZLN, como lo explica la cita anterior, ya no podía seguir su lucha por los mismos medios que había utilizado con anterioridad, sino que precisaba cambiar totalmente, no sólo sus estrategias y medios de combate, sino aún su posicionamiento en la escena política mexicana y mundial. Esto indica que el *discurso indigenista* de Marcos

no pretende ya buscar un lugar dentro del proyecto hegemónico ya sea político, económico o cultural, sino que pugna por un lugar *Otro*, es decir, aparte, lejos de la hegemonía y el control que ésta ejerce. Este rasgo del *discurso indigenista* de Marcos significa una ruptura con las articulaciones anteriores que ofrecían o prescribían una redención al indígena siempre dentro de los parámetros del proyecto hegemónico en turno.

En la segunda parte del comunicado, que tiene como título “De dónde estamos ahora”, Marcos define la situación del EZLN en el año de 2005. Establece que los Acuerdos de San Andrés serían cumplidos de forma unilateral por parte del grupo guerrillero sin importar que el Estado mexicano, ese grupo de “parásitos haraganes” al que se refiere el Subcomandante, hiciera su parte por respetar dichos acuerdos. Parte del esfuerzo por cumplir con los Acuerdos de San Andrés fue la creación de los Caracoles – región organizativa de las comunidades autónomas neozapatistas – y de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) – formadas con representantes de los Municipios Autónomos Zapatistas que forman parte de cada Caracol – en agosto de 2003. La creación de dichas formas de organización representan un cambio estructural en la forma en la que las tareas políticas de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) eran llevadas a cabo, y a partir de “La Sexta”, el EZLN, al ser una organización político-militar, declara que no intervendría más en los asuntos civiles de cada comunidad y su subsecuente separación de toda organización política en los municipios. Marcos explica que esta decisión estaba basada en uno de los credos neozapatistas que es el de “mandar obedeciendo”, y por lo tanto, de ahora en adelante el EZLN, al ser un ejército, estaría

bajo el mando de la población civil, y no al frente de la misma, esperando poder así contribuir al desarrollo de la democracia en las comunidades.

En el apartado se discuten, además, los avances en cuanto a la construcción de un “apoyo económico y político que les permita a las comunidades zapatistas avanzar con menos dificultades en la construcción de su autonomía y en mejorar sus condiciones de vida” (La Sexta). Sin embargo, Marcos declara que, para continuar construyendo la autonomía en Chiapas, se tenía que dar “un paso peligroso” dentro de la lucha indígena ya que un paso adelante, “sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... o sea los trabajadores de la ciudad y el campo” (La Sexta). Esto significa que, de ahora en adelante, el EZLN uniría su lucha con otros grupos étnicos y de diversas clases sociales para conseguir sus objetivos que, además, ahora no sólo incluirían demandas a favor de los indígenas sino de todos los grupos desfavorecidos por el sistema político-económico imperante.

En el tercer apartado, “De cómo vemos al mundo”, se analiza, desde una perspectiva neozapatista, el funcionamiento del sistema capitalista y sus efectos en las poblaciones así como en el mundo en sí. La definición que ofrece Marcos del capitalismo es la siguiente:

El capitalismo es un sistema social, o sea una forma como en una sociedad están organizadas las cosas y las personas, y quien tiene y quien no tiene, y quien manda y quien obedece. En el capitalismo hay unos que tienen dinero o sea capital y fábricas y tiendas y campos y muchas cosas, y hay otros que no tienen nada sino que sólo tienen su fuerza y su conocimiento para trabajar; y en el capitalismo mandan los que tienen el dinero y las cosas, y obedecen los que nomás tienen su capacidad de trabajo [...] Y entonces el capitalismo quiere decir que hay unos pocos que tienen grandes riquezas, pero no es que se sacaron un premio, o que se encontraron un tesoro, o que heredaron de un pariente, sino que

esas riquezas las obtienen de explotar el trabajo de muchos. O sea que el capitalismo se basa en la explotación de los trabajadores, que quiere decir que como que exprimen a los trabajadores y les sacan todo lo que pueden de ganancias. Esto se hace con injusticias porque al trabajador no le pagan cabal lo que es su trabajo, sino que apenas le dan un salario para que coma un poco y se descanse un tantito, y al otro día vuelta a trabajar en el explotadero, que sea en el campo o en la ciudad. (La Sexta)

Es importante recalcar el lenguaje que utiliza el Subcomandante para definir al capitalismo y sus mecanismos de operación. Pareciera como si Marcos envolviera su lenguaje castellano en una sintaxis diferente, más parecida a la de las lenguas indígenas chiapanecas. El uso poco convencional del modo subjuntivo, la utilización de pronombres reflexivos en posiciones donde normalmente no se utilizan, etc., indican una fusión entre las gramáticas española y la maya que son propias de un hablante indígena. El registro del lenguaje no es formal, ni académico, ni mucho menos, teórico, sino que es simple, depurado, y explica de la manera más simple posible, el funcionamiento del capitalismo.

Además de explicar el modo de producción capitalista (al que Marcos erróneamente ha calificado de un sistema social), el Subcomandante se da a la tarea de definir el fenómeno de la “globalización neoliberal”, el cual define del siguiente modo:

Esta globalización quiere decir que ya no sólo en un país dominan a los trabajadores o en varios, sino que los capitalistas tratan de dominar todo en todo el mundo. Y entonces al mundo, o sea al planeta Tierra, también se le dice que es el “globo terráqueo” y por eso se dice “globalización” o sea todo el mundo [...] Y el neoliberalismo pues es la idea de que el capitalismo está libre para dominar todo el mundo y ni modos, pues hay que resignarse y conformarse y no hacer bulla, o sea no rebelarse. O sea que el neoliberalismo es como la teoría, el plan pues, de la globalización capitalista. Y el neoliberalismo tiene sus planes económicos, políticos, militares y culturales. En todos esos planes de lo que se trata es de dominar a todos, y el que no obedece pues lo reprimen o lo apartan para que no pasa sus ideas de rebelión a otros. (La Sexta)

Dice, además:

en la globalización neoliberal, los grandes capitalistas que viven en los países que son poderosos, como Estados Unidos, quieren que todo el mundo se hace como una gran empresa donde se producen mercancías y como un gran mercado. Un mercado mundial, un mercado para comprar y vender todo lo del mundo y para esconder toda la explotación de todo el mundo. Entonces los capitalistas globalizados se meten a todos lados, o sea a todos los países, para hacer sus grandes negocios o sea sus grandes explotaciones. Y entonces no respetan nada y se meten como quiera. O sea que como que hacen una conquista de otros países. Por eso los zapatistas decimos que la globalización neoliberal es una guerra de conquista de todo el mundo, una guerra mundial, una guerra que hace el capitalismo para dominar mundialmente. Y entonces esa conquista a veces es con ejércitos que invaden un país y a la fuerza lo conquistan. Pero a veces es con la economía, o sea que los grandes capitalistas meten su dinero en otro país o le prestan dinero, pero con la condición de que obedezca lo que ellos dicen. Y también se meten con sus ideas, o sea con la cultura capitalista que es la cultura de la mercancía, de la ganancia, del mercado. (La Sexta)

De esta forma, Marcos establece que en esta nueva conquista, los indígenas le “estorban” al capitalismo, ya que “no producen ni compran ni venden mercancías de la modernidad” e inclusive “se rebelan a ese orden” (La Sexta). Es precisamente por eso que son despreciados por el orden político-económico imperante, y también por eso que, según Marcos, “los quieren eliminar,” (La Sexta). Es quizá este apartado en el que el Subcomandante Marcos presenta un discurso anti-sistémico que concibe a la modernidad capitalista como la fuente de todos los males que aquejan a los indígenas y a los seres humanos en general. No busca ahora el *discurso indigenista* de Marcos buscar un lugar para “incrustar” al indígena dentro del orden mundial, ni pretende “humanizar” al capitalismo para que el indígena pueda sobrevivir; al contrario, se declara al capitalismo y a la globalización neoliberal como la causa principal de la situación de precariedad actual del indígena. Dentro del capitalismo, por lo tanto, no se pueden esperar cambios; la

política, la organización social e inclusive la cultura que se proponen desde y a favor del neoliberalismo no son conducentes al bienestar de las culturas indígenas y por lo tanto, las comunidades indígenas deben dejar de buscar ser acomodadas dentro de ellas y empezar a procurar su autonomía.

En el apartado titulado “De cómo vemos a nuestro país que es México”, Marcos lamenta los efectos que el Tratado de Libre Comercio (TLC) tuvo en el campo mexicano, ya que “algunas de las bases económicas de nuestro México, que eran el campo y la industria y el comercio nacionales, están bien destruidas y apenas quedan unos pocos escombros que seguro también van a vender” (La Sexta). Esta destrucción representa, según el Subcomandante, una gran desgracia para México, dado que “en el campo ya no se producen los alimentos, sino sólo lo que venden los grandes capitalistas, y las buenas tierras son robadas con mañas y con el apoyo de los políticos” (La Sexta), mientras que en la ciudad, “las fábricas cierran y se quedan sin trabajo [los trabajadores], o se abren las que se llaman maquiladoras, que son del extranjero y que pagan una miseria por muchas horas de trabajo” (La Sexta), lo que conduce a Marcos a declarar:

Y entonces lo que pasa es que, como la economía del pueblo está bien jodida tanto en el campo como en la ciudad, pues muchos mexicanos y mexicanas tienen que dejar su Patria, o sea la tierra mexicana, e irse a buscar trabajo en otro país que es Estados Unidos y ahí no los tratan bien, sino que los explotan, los persiguen y los desprecian y hasta los matan. (La Sexta)

Además de atribuir el problema migratorio de México a las políticas neoliberales que fueron puestas en práctica desde la firma del TLC en 1994, el Subcomandante Marcos afirma que otros de los efectos negativos que tuvo el neoliberalismo en México fue que modificó a la clase política mexicana, “porque los hizo como que son empleados

de una tienda, que tienen que hacer todo lo posible por vender todo y bien barato” (La Sexta). El texto también da cuenta de las enmiendas al Artículo 27 Constitucional y las repercusiones que tuvieron en cuanto a la distribución y tenencia de la tierra en México, y declara Marcos que “el campo mexicano está peor que nunca y los campesinos más jodidos que cuando Porfirio Díaz” (La Sexta). Se discuten también los intentos de privatización de la empresa estatal Petróleos Mexicanos (PEMEX), del seguro social, de la electricidad, etc.. Concluye Marcos, “O sea que los neoliberalistas lo quieren matar a México, a nuestra patria mexicana. Y los partidos políticos electorales no nada más no defienden, sino que primero que nadie son los que se ponen al servicio de los extranjeros, principalmente de los de Estados Unidos, y son los que se encargan de engañarnos, haciéndonos que miramos para otro lado mientras venden todo y se quedan ellos con la paga” (La Sexta). Es por esto que el EZLN convoca en esta Declaración a todos los mexicanos y mexicanas que concuerden con el análisis de la situación mexicana elaborado por la organización guerrillera a unirse y formar un solo frente amplio en contra del neoliberalismo.

El *discurso indigenista* de Marcos, como se puede apreciar, se aleja de articulaciones anteriores en tanto que ahora los indígenas – si suponemos por unos momentos que, en efecto, Marcos habla *desde* los indígenas – llaman a la población mexicana a buscar la redención *juntos*. Más aún, el EZLN no propone en “La Sexta” una redención ya elaborada y una serie de medidas para alcanzarla, sino que propone “juntas”, “marchas”, “convenciones” *otras*, es decir, diferentes a toda aquella manera de organizarse que respete y se adhiera a los convenios y designios del proyecto político-

económico hegemónico, en este caso el capitalismo en su versión neoliberal, para poder definir los objetivos que una lucha anti-sistémica debe alcanzar y los medios que deben ser tomadas para alcanzarlos. De este modo, la “redención”, si se le puede llamar así, será definida en conjunto, tomando en cuenta perspectivas diversas y diferentes, y será producto de un consenso y no producto de una imposición, como se discutirá más adelante.

En el quinto apartado, “De lo que queremos hacer”, el EZLN plantea sus estrategias para lograr sus objetivos tanto en México como en el mundo. Al describir lo que planea llevar a cabo con los ciudadanos del mundo, el Subcomandante Marcos declara que “queremos [...] decirle a todos los que resisten y luchan con sus modos y en sus países, que no están solos, que nosotros los zapatistas, aunque somos muy pequeños, los apoyamos y vamos a ver el modo de ayudarlos en sus luchas y de hablar con ustedes para aprender, porque de por sí lo que hemos aprendido es a aprender” (La Sexta), estableciendo así una comunidad global en resistencia unida bajo la lucha en contra del sistema hegemónico. Al hablar de los países de América Latina, el Subcomandante explica:

Y queremos decirle a los pueblos latinoamericanos que es para nosotros un orgullo ser una parte de ustedes, aunque sea pequeña. Que bien que nos acordamos cuando hace años también se iluminaba el continente y una luz se llamaba Che Guevara, como antes se llamó Bolívar, porque a veces los pueblos agarran un nombre para decir que agarran una bandera. (La Sexta)

Y además:

Y queremos decirle al pueblo de Cuba, que ya lleva muchos años resistiendo en su camino, que no está solo y que no estamos de acuerdo con el bloqueo que les hacen y que vamos a ver el modo de mandarles algo, aunque sea maíz, para su

resistencia. Y queremos decirle al pueblo norteamericano, que nosotros no revolvemos y sabemos que una cosa son los malos gobiernos que tienen y que pasan a perjudicar a todo el mundo, y otra muy diferente los norteamericanos que luchan en su país y se solidarizan con las luchas de otros pueblos. Y queremos decirle a los hermanos y hermanas Mapuche, en Chile, que vemos y aprendemos de sus luchas. Y a los venezolanos que bien que miramos cómo defienden su soberanía o sea el derecho de su Nación a decidir para dónde va. Y a los hermanos y hermanas indígenas del Ecuador y Bolivia les decimos que nos están dando una buena lección de historia a toda Latinoamérica porque ahora sí que le están poniendo un alto a la globalización neoliberal. Y a los piqueteros y a los jóvenes de Argentina les queremos decir eso, que los queremos. Y a los que en Uruguay se quieren un mejor país que los admiramos. Y a los que están sin tierra en Brasil que los respetamos. Y a todos los jóvenes de Latinoamérica que está bueno lo que están haciendo y que nos da una gran esperanza. (La Sexta)

De este modo, se establece una conexión no sólo con el presente latinoamericano, sino además con su pasado, al establecer una continuidad entre las luchas del presente y aquellas que sostuvieron personajes como Ernesto “Che” Guevara y Simón Bolívar. De la misma forma, Marcos hace el llamado a la sociedad civil de Europa, de África, de Asia y de Oceanía para organizarse en contra de las políticas neoliberales que de igual manera los afectan. Antes de organizarse, sin embargo, Marcos establece que el primer paso es “juntarse” y discutir y escuchar a los demás, todos aquellos “indígenas, obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados, mujeres, niños, ancianos, hombres, y con todo aquel que tenga bueno su corazón y tenga la gana de luchar para que no se acabe de destruir y vender [el mundo]” (La Sexta). Como se puede apreciar, el *discurso indigenista* del Subcomandante Marcos no pierde en ningún momento su compromiso con las comunidades indígenas de México, sino que además se torna incluyente y exhorta a todos los seres humanos en su lucha anti-sistémica en contra del orden hegemónico.

Finalmente, en el sexto y último apartado, “De cómo lo vamos a hacer”, Marcos

precisa las acciones que emprendería el EZLN en esta nueva fase de su lucha. Antes de definir dichas acciones, Marcos ratifica su “compromiso de defender, apoyar y obedecer a las comunidades indígenas zapatistas que lo forman y son su mando supremo, y, sin interferir en sus procesos democráticos internos y en la medida de sus posibilidades, contribuir al fortalecimiento de su autonomía, buen gobierno y mejora de sus condiciones de vida” (La Sexta). Una vez establecido lo anterior, el Subcomandante propone tres actividades concretas a realizarse con la comunidad mundial: 1) formar “más relaciones de respeto y apoyos mutuos con personas y organizaciones que resisten y luchan contra el neoliberalismo y la humanidad” (La Sexta); 2) enviar apoyo material – alimentos o artesanías – para “los hermanos y hermanas que luchan en todo el mundo” (La Sexta); 3) organizar “encuentros intercontinentales [...] por la humanidad y contra el neoliberalismo” (La Sexta).

En cuanto a lo que se plantea llevar a cabo en México, marcos propone cuatro acciones concretas: 1) el continuar la lucha por “los pueblos indios de México, pero ya no sólo por ellos ni sólo con ellos, sino que por todos los explotados y desposeídos de México, con todos ellos y en todo el país” (La Sexta); 2) un recorrido por el territorio nacional para “ir a escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano y, según lo que vamos escuchando y aprendiendo, vamos a ir construyendo, junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda o sea anticapitalista o sea antineoliberal, o sea por la justicia, la democracia y la libertad para el pueblo mexicano” (La Sexta); 3) intentar “construir o reconstruir otra

forma de hacer política” (La Sexta); y finalmente, 4) proponer el decreto de una nueva Constitución que tome en cuenta “las demandas del pueblo mexicano como son: techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información, cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz” (La Sexta). Al comparar estas propuestas de acciones con el contenido de la “Primera Declaración de la Selva Lacandona”, se puede apreciar un cambio radical en los planteamientos y en los mecanismos de acción. El cambio, es cierto, fue lento y producto de aquel “mandar obedeciendo” zapatista que obedeció a la sociedad civil a menos de un mes de iniciadas las hostilidades. Es interesante notar que el *discurso indigenista* de Marcos no está dirigido a los indígenas mismos, sino que llama a la sociedad civil mexicana y mundial a dialogar para que entonces, juntos, se pueda llegar a una solución sobre los problemas (en este caso el neoliberalismo y sus consecuencias) de las sociedades indígenas y no indígenas del mundo.

Hacia el final del comunicado, Marcos precisa los detalles de los encuentros que planea llevar a cabo a todo lo largo y ancho del territorio mexicano, así como la naturaleza de los acuerdos que propone. Como lo explica el Subcomandante:

O sea que, como quien dice, invitamos a las organizaciones políticas y sociales de izquierda que no tengan registro, y a las personas que se reivindiquen de izquierda que no pertenezcan a los partidos políticos con registro, a reunimos en tiempo, lugar y modo que les propondremos en su oportunidad, para organizar una campaña nacional, visitando todos los rincones posibles de nuestra patria, para escuchar y organizar la palabra de nuestro pueblo. Entonces es como una campaña, pero muy otra porque no es electoral. (La Sexta)

La campaña que propone Marcos en la cita anterior, llegó a ser conocida como “La Otra Campaña,” utilizando el adjetivo calificativo “otra” para designar no sólo su cualidad de ser diferente a las campañas electorales que ese año se desarrollaban en

México, sino su carácter anti-sistémico de oposición a la política y economía hegemónica. Las últimas líneas del documento exhortan a la sociedad civil tanto mexicana como mundial a suscribirse a la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona” y a comenzar los preparativos para “La *Otra* Campaña”. Termina el Subcomandante aclarando, “Y ésta fue nuestra sencilla palabra dirigida a los corazones nobles de la gente simple y humilde que resiste y se rebela contra las injusticias en todo el mundo” (La Sexta). De este modo concluye la que ha sido quizá la muestra más enfática del carácter anti-sistémico del *discurso indigenista* del Subcomandante Insurgente Marcos.

Para críticos como Carlos Aguirre Rojas, “la Sexta” declaración, con la que dio inicio “La *Otra* Campaña” – conocida simplemente como “la *otra*” – representa:

[U]na clara invitación para girar completamente la página y para asumir, desde ahora y hacia el futuro, un *camino radicalmente nuevo y diferente*, que si bien no reniega de sus pasos anteriores, ni renuncia a ese periplo recorrido en la última década, si lo trasciende y supera en el más hegeliano sentido de la *Aufhebung*, reintegrándolo y recuperándolo de una manera cualitativamente nueva y distinta, en ese nuevo itinerario que ahora mismo emprenden y proponen esos indígenas neozapatistas mexicanos. (126)

Por lo tanto, Aguirre Rojas propone pensar al neozapatismo desde un “doble horizonte” en el cual “la Sexta” se presenta como la clausura de un ciclo, iniciado aquella mañana del primero de enero de 1994, y la apertura de uno nuevo, un ciclo “de iniciativas y combates populares, ciclo que ha arrancado ya con la propia convocatoria contenida en esta Sexta Declaración, pero cuya temporalidad y duración resultan ahora mismo difícilmente predecibles” (126). Por último, Aguirre Rojas apunta:

Cierre de una importante y fructífera primera etapa pública e inauguración de una segunda fase ampliamente inédita y cargada de múltiples novedades y sorpresas, que para ser bien comprendida, requiere no solamente el ser analizada desde ese

doble horizonte del pasado inmediato y del cercano futuro que queremos construir, sino también desde una perspectiva neozapatista en los múltiples registros de sus posibles significados local-estatales, nacionales, latinoamericanos y mundiales, se interrogue también sobre aquellos contenidos esenciales de lo que se pone en juego, y de lo que se quiere ganar, en esta valiente y una vez más admirable tentativa neozapatista de, como en el primero de enero de 1994, volver a tratar de “tomar el cielo por asalto”. (127)

De esta forma, invocando el espectro de Marx, se le daba la bienvenida a una nueva etapa en el recorrido neozapatista. Lo que sucedió después, puede ser calificado de distintas maneras, dependiendo de la perspectiva – e ideología – personal de quién lo haga. “La Sexta” declaración, como se apuntó anteriormente, sentó las bases para “La Otra Campaña”, y en medio del ciclo – o circo – electoral del año 2006, y dicha campaña no significó cambios profundos en la política del país. Alteró, en efecto, los esquemas con los que la oposición mexicana se pensaba a sí misma, y la forma de organizar una oposición al modelo hegemónico. Sin embargo, los poderosos no se enteraron. En el 2006, por medio de una elección por demás dudosa, fue instalado en el poder Enrique Calderón Hinojosa, y durante su mandato las políticas neoliberales profundizaron su arraigo en México. Además, el calderonato vio la proliferación del *narco* en el territorio nacional, y el país se hundió en un estado de violencia abismal. Mientras tanto, el EZLN continuó su trabajo silencioso en las comunidades neozapatistas, organizando “desde abajo” las estructuras que, algún día, se espera que puedan poner fin a la situación de miseria y abyección en que viven las comunidades indígenas.

El *discurso indigenista* que articuló el EZLN se distanció de todas las coyunturas pasadas del *indigenismo*. Como se ha demostrado, el *discurso indigenista* que pronuncia Marcos, no pretende ya hablar *por* los indígenas, ni hablar *de* ellos y ellas, ni siquiera

sobre *lo* indígena, sino *desde* ellos, es decir, se escapa de la *ciudad letrada* para incrustarse en las comunidades indígenas chiapanecas desde donde pronuncia su palabra. El *discurso indigenista* de Marcos, del EZLN, utiliza, a la vez, herramientas retóricas literarias para establecer, y establecerse, como continuador en una larga tradición de lucha y resistencia. No pretende emanar sus proclamas de los viejos manuscritos soviéticos, sino que busca su esencia en las literaturas indígenas mesoamericanas, como el *Popol Wuj*, y por medio de personajes literarios como el Viejo Antonio, entrama una relación profunda con los antiguos saberes mayas. Además, el *discurso indigenista* de los neozapatistas no pretende ahora alcanzar la *redención* al buscar su inclusión dentro del modelo político-económico hegemónico, sino que ahora propone las bases para, algún día, lograr su autonomía. Es, por lo tanto, anti-sistémico. Así, el neozapatismo replantea la lógica del *indigenismo*, del *discurso indigenista*, y deja abierta esta *ventana* que todavía no acaba de cerrarse.

CONCLUSIONES.

La conclusión, a mi ver, no puede ser otra que la de proponernos construir una nación plural, en la que la civilización mesoamericana, encarnada en una gran diversidad de culturas, tenga el lugar que le corresponde y nos permita ver a occidente desde México, es decir, entenderlo y aprovechar sus logros desde una perspectiva civilizatoria que nos es propia porque ha sido forjada en este suelo, paso a paso, desde la más remota antigüedad; y porque esa civilización no está muerta sino que alienta en las entrañas del México profundo. La adopción de un proyecto pluralista, que reconozca la vigencia del proceso civilizatorio mesoamericano, nos hará querer ser lo que realmente somos y podemos ser: un país que persigue sus propios objetivos, que tiene sus metas propias derivadas de su historia profunda. Al afirmar nuestra diferencia, hacia el interior y hacia el exterior, estaremos negando radicalmente la pretendida hegemonía de occidente que descansa en el supuesto de que diferencia equivale a desigualdad y lo diferente es, por definición, inferior.

-- Guillermo Bonfil Batalla
México Profundo

1. LOS LÍMITES DEL INDIGENISMO.

El *discurso indigenista*, como he intentado demostrar, nunca ha sido el mismo. Siempre mutante, siempre cambiante, se ha manifestado a lo largo de la historia de México de acuerdo a las coyunturas políticas, económicas, sociales y culturales por las que ha atravesado la economía-mundo a lo largo de quinientos años. Por lo tanto,

resultaría imposible hablar de *indigenismo*, en singular, y sería mejor decir *indigenismos*, insistiendo en la heterogeneidad y pluralidad de las distintas modalidades que han revestido al *discurso indigenista*.

Sin embargo, en todas sus modalidades, el *discurso indigenista* se presenta como una *gramática de la redención*. En este sentido, el *indigenismo* organiza y clasifica no sólo sus concepciones sobre los indígenas y su mundo, sino también la *redención*, las distintas *redenciones* que han sido propuestas para los indígenas. Redenciones como: el cielo cristiano; un país independiente, libre del yugo español; después, un país “desarrollado” lleno de “mexicanos”, por los que debemos de entender “mestizos”; y hacia el final una autonomía por medio de la cual las comunidades indígenas podrán continuar ellas mismas su proyecto civilizatorio. El *indigenismo* se puede leer, entonces, como un gran manual sobre cómo acceder a la redención. Una gramática prescriptiva que detalla cómo funciona y como debe ser el acceso a la redención, o redenciones, propuestas por y en la modernidad colonial y luego capitalista.

Al buscar aquellas irrupciones del *discurso indigenista* en momentos *paradigmáticos*, o canónicos de la literatura hispanoamericana, he querido mostrar que un análisis del *indigenismo* en México no podrá dilucidar o explicar cosa alguna sobre el mundo indígena y sobre las relaciones que con él entablan los proyectos civilizatorios de corte mesoamericano. En cambio, un análisis sobre *indigenismos* nos ayudará a entender la formación de las subjetividades – en plural – occidentales, la percibida diferencia eterna entre el *yo*, occidental y racional, y el *ellos*, ajeno y salvaje. Dicho estudio, al mismo tiempo, podría informar nuestro entendimiento sobre el *eurocentrismo* y el

etnocentrismo, así como sobre las distintas modalidades de racismo y xenofobia que nacen de dichas perspectivas. En sus dispersiones, en sus quebraduras, en sus diferencias, ha sido donde precisamente he buscado el *discurso indigenista*.

De esta forma, he argumentado en la primera *ventana* que el *discurso indigenista*, articulado por Fray Bartolomé de Las Casas, se presenta como una “defensa” del indígena. Paradójica defensa, que al intentar cubrir – por medio de la “cristianización” del indígena – descubre – al reconocer al indígena, ante todo, como sujeto de derecho. Cargado con una retórica un tanto paternalista, el *discurso indigenista* de Las Casas forma parte de una tradición evangelista que, como ha apuntado Gustavo Gutiérrez, inaugura la era de la defensa de los derechos humanos.⁷² Así, el dominico desmiente la clasificación de “bárbaro” y reitera continuamente que los indígenas son aptos para la evangelización, pacífica, como tenía que ser. Por si fuera poco, Las Casas redactó una serie de *Tratados* a lo largo de su vida, y en varios de ellos, declara que la usurpación de los “señoríos” indígenas es, a todas luces, ilegal; que la bula papal brindaba, en efecto, potestad a España sobre América, pero que era más bien una suerte de “permiso” para evangelizar. Y no sólo “permiso”, sino “obligación”. Es precisamente por ello que España, según lo manifestara Las Casas hasta su muerte, cometió y cometía pecados, y

⁷² Según Gutiérrez: “The friars’ protest and commitment surely implies an assertion of the basic equality of all human beings, and this authorizes us to understand their attitude and defense of the Indian as a demand for the observance of a human and natural law. But underlying their approach, and even more basic to it, is a perception of the Indian – or more precisely, the Indian nation – as an oppressed neighbor: as the poor one, as the neighbor par excellence, whom one is under an obligation to love” (44).

también por ello sería juzgada y castigada la nación ibérica.⁷³ Sólo la *restitución*, opinó Las Casas, libraría de los pecados a los españoles y a su nación. Sólo arrepintiéndose y devolviendo lo robado, incluidos “señoríos” y “tierras” podría evitar España el gran castigo de Dios. Esta característica del *discurso indigenista* lascasiano pondrá de relieve lo que, siglos después, declarará el pensador peruano José Carlos Mariátegui: el problema del indígena, es, en última instancia, el problema de la tierra.⁷⁴

En la segunda *ventana*, hablé de las alianzas simbólico-retóricas que establecieron los grupos letrados criollos, no con los indígenas contemporáneos, sino con los indígenas alegóricos, de un pasado mítico conceptualizado por los mismos criollos. A través de la *ventana*, demostré que la alianza establecida con los indígenas retóricos era parte del grupo de estrategias que utilizaron los criollos del siglo XVII como parte de las

⁷³ En la “Cláusula del Testamento” de Las Casas, el dominico resumió su opinión sobre cómo se había llevado a cabo la conquista de América. Según él: “cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos e muertes y usurpaciones de sus estados y señoríos de los naturales reyes y señores, tierras e reinos, y otros infinitos bienes con tan malditas crueldades, ha sido contra la ley rectísima inmaculada de Jesucristo y contra toda razón natural, e en grandísima infamia del nombre de Jesucristo y su religión cristiana, y en total impedimento de la fe, y en daños irreparables de las ánimas e cuerpos de aquellas inocentes gentes; e creo que por estas impías y celerosas e ignominiosas obras, tan injusta, tiránica y barbáricamente hechos en ellas y contra ellas, Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado e participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la ceguedad que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que se arrian o tienen nombre de discretos y sabios, y presumen de mandar el mundo por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella” (Testa).

⁷⁴ En el ensayo “El problema del indio” Mariátegui afirma lo siguiente: “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos, – y a veces sólo verbales –, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema [...] La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o política, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”” (35).

constantes negociaciones con el Imperio peninsular en busca de reconocimiento y, al mismo tiempo, de posiciones políticas de importancia dentro de la creciente estructura político-económica, y cultural, de la Nueva España. Después de todo, querían demostrar que Madrid no terminaba en España. Los indígenas del presente, sin embargo, los contemporáneos del grupo letrado, representaban un peligro constante, una amenaza en potencia, agazapada. Su sola presencia en los límites de las ciudades criollas acechaba el orden colonial. Eran, como lo dijo Sigüenza, “chusma”, o “feos” como lo dijera también Balbuena. Simbolizaban, de la misma manera, un amenaza al orden colonial, lo que resulta un tanto contradictorio, ya que fueron la mano de obra que hizo posible el mismo orden colonial.

Por lo tanto, la *redención* que se le recetaba al indígena, como lo ejemplificó Sor Juana, era la de una conversión *pacífica* al cristianismo, lo que no sugiere más que la continuidad del proyecto lascasiano de evangelización *san* las estipulaciones “restitutivas” del mismo. El pasado indígena, visto ahora desde la distancia que proporcionan más de cien años de ocupación europea del continente americano, fue re-interpretado, re-configurado, y apropiado por el criollo. Su presente fue condenado, y más aún, temido, y, contradictoriamente, fundamental en la construcción material del orden colonial. El futuro indígena, según el *discurso indigenista* criollo, era uno de paz cristiana bajo la eterna tutela del criollo redentor.

En la tercera *ventana* seguí adelante con el análisis del *discurso indigenista* que articularon los letrados criollos, esta vez dentro del marco temporal del siglo XVIII. Ahora, bajo las luces que se encendían por el mundo, los criollos no pretendían ya

negociar con los poderes de ultramar algún espacio, o espacios, o puestos de poder en la estructura política y económica de la Nueva España, no querían tampoco ya negociar un posible reconocimiento por parte de la corona española. La nueva razón universal, razón racional, exigía nuevos paradigmas, y los criollos novohispanos comenzaron a pensar su liberación. En esta ocasión se buscó establecer una alianza simbólico-retórica con el pasado indígena, no ya para ser reconocidos como iguales ante la corona española, sino para buscar la diferencia, el caso excepcional que brindaría las bases de la emancipación, la cual se obtuvo en dos movimientos, como si fuera un juego de ajedrez: uno primer movimiento epistemológico – al buscar en el pasado indígena raíces propias y sentirlo como propio – y un segundo movimiento material, de praxis – al llevar a cabo las guerras de independencia que conseguirían, aunque sólo en la letra, la independencia de Europa.

De esta forma, Clavijero buscó en las antiguas civilizaciones mesoamericanas las bases de la emancipación epistemológica y articuló un *discurso indigenista* que, una vez más, re-interpretó el pasado indígena y comenzó a sentirlo, aunque sólo por momentos, como propio. La *redención* del indígena, según Clavijero, sólo podría ser posible al dar al indígena acceso a los saberes occidentales, es decir, educándolo y despojándolo de su “salvajismo” rudimentario. Con la obra de Fray Servando Teresa de Mier, intenté demostrar la re-apropiación y re-interpretación que hace el dominico del pasado indígena, con la que busca crear la alianza “material” con el indígena al establecer las razones por las cuales los españoles eran el enemigo en común a vencer. La *redención*, entonces, de la que habla Fray Servando, es una república libre del yugo español, una especie de cielo

– en la acepción cristiana de éste – en la tierra, al cual sólo podrán tener acceso al unirse, en una suerte de Frente Único de Masas decimonónico, con los criollos.

En la cuarta *ventana* asistimos a la desaparición del indígena y al surgimiento del mestizo. Por lo tanto, el *discurso indigenista* mostró matices y características propias, nunca antes posibles. México era ahora un país “independiente” y los criollos habían devenido mestizos, o al menos así lo creían. El proceso de mestizaje, la gran mezcla de genes que se dio en México, conllevó una forma distinta de pensar el proyecto nacional. Para analizar el *discurso indigenista* en esta nueva versión, dividí la *ventana* en tres partes: la primera, la época del porfiriato; la segunda, la época posrevolucionaria; y la tercera, la época de la institucionalización de la revolución, y el nacimiento del *indigenismo*, entendido como antropología aplicada, y adaptado como ideología estatal. En la primera parte, el *discurso indigenista* propone que la *redención* del indígena sólo vendrá al integrarse éste a la “gran familia mexicana”, como llamó Justo Sierra a la población del país. Para integrarse, por lo tanto, el indígena debía ser educado y se debía despertar en él un amor a la patria que lo llevara a sentirse parte de ella. Sólo así, pensó el escritor mexicano, podrá el indígena salvarse de la barbarie a la que está condenado.

El segundo periodo de la cuarta *ventana* se encargó del *discurso indigenista* que articularon dos de los ideólogos más importantes del México posrevolucionario, Manuel Gamio y José Vasconcelos. A través de sus escritos intenté demostrar que el *discurso indigenista* ahora no sólo pide la fusión epistémica del indígena con el mestizo, ni siquiera tan solo la cultural o la social. El *discurso indigenista* ahora se manifiesta exigiendo que el indígena se fusione biológicamente con los mestizos, para continuar

moldeando a la “raza” mestiza. Así, Gamio pide “fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales” (*Forjando patria* 183) para “unificar” al país, mientras que Vasconcelos se enfoca aún más en el aspecto biológico de la cuestión y describe el producto de dicho proceso de fusión como la quinta raza, o, mejor aún, la *raza cósmica*.

El tercer periodo da cuenta de la institucionalización del *discurso indigenista* como ideología oficial y práctica del Estado mexicano, y en él se sientan las bases de lo que sería la acción indigenista, entendida ésta como antropología aplicada. De este modo, cientos de antropólogos preparados por Gamio y su escuela se adentraron en las comunidades indígenas para extraer los conocimientos y “ayudar” a los “pobres” indígenas a salir del subdesarrollo. Esta ayuda, claro, beneficiaría también al país, al convertir los “capitales pasivos” de los indígenas en “capitales activos”, lo que fomentaría el fortalecimiento del crecimiento económico nacional. Para Vasconcelos el papel que le correspondía al indígena en este mundo, en esta historia, había sido agotado hace mucho tiempo, y ahora el indígena debía comprender su misión y servir como un componente más de la quinta raza, la raza cósmica, y colaborar de esta manera en la formación del *Totinem*, el hombre “todo”. Ambos, Vasconcelos y Gamio, sentaron la base para un programa de acción indigenista que crearía una larga tradición de “ayuda” al indígena, con el paternalismo lascasiano que ello implica, pero, una vez más, ignorando por completo el aspecto reconstitutivo del *discurso indigenista* lascasiano. Se declaraba así, por lo menos en teoría la pronta desaparición del indígena, y el surgimiento del mestizo

cósmico que dominaría todos los ámbitos – político, económico, cultural, etc. – de la vida nacional y mundial.

Sucedió, sin embargo, que no todos los indígenas fueron asimilados por el proyecto nacional. Algunos de ellos decidieron alzarse en armas en contra del gobierno mexicano y en enero de 1994, le declararon la guerra al Estado. Es por esto que en la quinta *ventana* analicé el *discurso indigenista* y cómo éste fue articulado por el portavoz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Subcomandante Insurgente Marcos. En esta *ventana*, quise mostrar la más reciente irrupción del *discurso indigenista* en la escena nacional. Ahora, el *discurso indigenista* no pretendía una “defensa” del indígena, ni pretendía entablar alianzas simbólico-retóricas para negociar un reconocimiento, menos aún para lograr la emancipación de la corona española. Tampoco pedía una fusión epistémica – por medio de una educación occidental – y menos aún una fusión étnica – por medio del mestizaje. El *discurso indigenista* en esta ventana se presenta, ante todo, con un cambio radical en su enunciación, ya que el portavoz del movimiento, Marcos, un hombre blanco, no pretende ya hablar *sobre* los indígenas, ni *a* los indígenas, ni *para* ellos; ahora, el *indigenismo* se pone del lado del indígena, habla *desde* ellos, lo que es decir, ellos hablan a través de él.

De esta forma, el *indigenismo* se presenta como un discurso indígena, utiliza figuras literarias para transmitir los antiguos conocimientos indígenas – en este caso mayas – y quizá más importante aún, se presenta como un movimiento que no desea participar ya en el proyecto económico, no quiere ser “incluido” en los planes nacionales, no pretende formar parte del esquema hegemónico, sino que lo critica y le pide distancia

para poder construir su autonomía. Vivir lejos del Estado es la redención que declara el neozapatismo. Sólo un cambio radical de rumbo, sólo un quiebre profundo con las estructuras que construyen al país, podrá *redimir* no sólo al indígena, sino a la humanidad. El *discurso indigenista* neozapatista, articulado por Marcos, se declara a sí mismo anti-sistémico. Aparece en él, además, un rasgo que no se había vuelto a apreciar; una versión “light” de la *restitución* lascasiana. Exigir autonomía no es lo mismo que exigir la devolución de las tierras robadas desde la conquista, pero es una forma de exigir la libertad para poder vivir la vida de acuerdo a epistemologías y cosmovisiones *otras*, no hegemónicas, no occidentales. Es exigir y demandar que el proyecto civilizatorio de occidente quite su mano del cuello del proyecto civilizatorio mesoamericano, y le permita respirar, y vivir.

Como apuntaba Guillermo Bonfil en la cita del epígrafe, el México profundo sigue vivo y latiendo, estrujado en alguna parte dentro del proyecto nacional. No es mi intención, como lo fue la de Bonfil Batalla, la de *prescribir* y ofrecer mi versión personal de lo que sería la posible *redención* del indígena. Al estudiar el *indigenismo*, el *discurso indigenista*, he intentado contribuir a nuestro entendimiento de conceptos como *eurocentrismo* o *etnocentrismo*, e inclusive racismo, así como de la formación de subjetividades occidentales. Intenté, también, comprobar que un estudio sobre *indigenismos* no nos revelará, jamás, información alguna sobre los indígenas mismos y las diferentes formas de resistencias con las que han intentado sobrevivir el desarrollo capitalista en México. Un estudio sobre dichas formas de resistencia, visto como un proceso de *longé duré*, sería por demás fascinante y válido. Asimismo, un estudio sobre

indigenismos no sólo en México, sino en toda Nuestra América quedará pendiente en mi agenda de trabajo. El presente análisis sólo pretendía trazar una genealogía de las lógicas discursivas del indigenismo en México. Espero haberlo logrado y no haber caído en el error de ser yo, como todos los personajes estudiados, otro *indigenista*.

Me gustaría terminar este recorrido por la genealogía del indigenismo hablando sobre una de las consecuencias más importantes de la acción indigenista en México: el establecimiento de las Escuelas Normales Rurales. Dichas escuelas surgieron durante la estadía de Vasconcelos en la SEP, y su misión era la de “capacitar” a las comunidades campesinas – léase indígenas, en su mayoría – para poder integrar cabalmente a México en el escenario capitalista mundial de la primera mitad del siglo XX. Sucedió, sin embargo, que las escuelas Normales Rurales en México se convirtieron, a partir de la década de 1960, en un auténtico semillero de movimientos guerrilleros. Al estudiar y al aprender, un gran número de los maestros normales se afilió rápidamente a alguna escuela de pensamiento o ideología marxista, y bajo la sombra del Ché y los focos guevarianos, todas las montañas de México se empezaron a llenar de fusiles y de gritos de batalla. Después de unas décadas, a partir de los 80s, estas escuelas empezaron a ser olvidadas y empezaron, poco a poco, a desaparecer. Brindarle el acceso a la educación a los más pobres de México, empezó a ser sinónimo con despertar en ellos un gran descontento que se encausó, en más de una ocasión, por la vía armada. Las escuelas normales rurales, pues, representan un gran peligro para el proyecto nacional y el Estado mexicano, y han sufrido por ello.

El *indigenismo* no pudo, después de todo, cambiar la situación de las comunidades rurales indígenas del país. Y no podrá. Jamás podrá porque el *indigenismo* es y ha sido un producto de la *ciudad letrada*, articulado por *letrados* españoles, criollos, mestizos, en fin, seres humanos no indígenas. Porque mientras existan indígenas en México, y mientras no sean ellos los que resuelvan en sus propios términos y por sus propios métodos – cualesquiera que estos sean – el problema epistemológico de fondo, aquel del que hablaba Bonfil Batalla, aquel que dice que el gran problema en Nuestra América es el de la imposición de una cultura y de un proyecto civilizatorio de corte occidental que precisa – repitámoslo, precisa – de la subordinación y eventual desaparición de cualquier otro proyecto civilizatorio, en este caso el mesoamericano, para poder funcionar dentro del esquema, ahora de neoliberalismo delincencial, dentro de la economía-mundo capitalista, nada se resolverá. Ayer el problema tuvo varios nombres; Chiapas, Acteal, Tlatelolco, Aguas Blancas, Cholula... Hoy, mientras nos falten cuarenta y tres, el problema se seguirá llamando Ayotzinapa. Mañana, tendrá otro nombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las indias*. Ed. Edmundo O’Gorman. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Adorno, Rolena. “La ‘Ciudad Letrada’ y los discursos coloniales”, en *Hispanamérica*, Año 16, No. 48 (Dec., 1987), pp. 3 – 24.
- Agamben, Giorgio. *The signature of all things. On method*. New York: Zone books, 2009.
- Aguilar Camín, Héctor. “Ovación, denostación y prólogo”. *Interpretaciones de la revolución mexicana*. Héctor Aguilar Camín, prólogo. México D.F.: Nueva Imagen, 1991.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Chiapas, planeta tierra*. México D.F.: Editorial Contrahistorias, 2010.
- Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571 – 1700*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Alcina Franch, José, ed. *Bartolomé de las Casa. Obra indigenista*. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 1985.
- Alejandro, VI. "Inter caetera." *mgar.net*. N.p., n.d. Web. 6 May 2015.
<<http://www.mgar.net/docs/caetera.htm>>.
- Amin, Samir, *Eurocentrism*. New York; Monthly Review Press, 1989.
- Aubry, Andrés. *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. México D.F.: Contrahistorias, 2005.
- Balbuena, Bernardo de. *La grandeza mexicana y Compendio apologético en alabanza de la poesía*. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1985.
- Bartra, Roger. *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., México. 2011.

- Bauer, Ralph y José Antonio Mazzotti, eds. *Creole Subjects in the Colonial Americas. Empires, texts, identities*. Durham: The University of North Carolina Press, 2009.
- Bénassy-Berling, Marie Cécile. “Sor Juana y los indios.” *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. 307-24.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bolívar Echeverría, trad. México D.F.: Ítaca, 2008.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Editorial Grijalbo S.A., 1990.
- , “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”. *De eso que llaman antropología mexicana*. Arturo Warman, et al. México D.F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.
- Boone, Elizabeth Hill. *Incarnations of the Aztec supernatural: The image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Philadelphia: The American Philosophical Society. Independence Square, 1989.
- Brading, David A. *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492 – 1867*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Braudel, Fernand. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Brotherson, Gordon. *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. México D.F.; Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Cárdenas Bunsen, José Alejandro. *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Iberoamericana, 2011.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Palo Alto; Stanford University Press, 2001.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética Historia Sumaria*. 2 vols. Estudio Preliminar Edmundo O’Gorman. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967..
- , *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1992.

- . *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Lewis Hanke, intro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . *Historia de las Indias*. 3 vols. Ed André Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- . *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. 2 vols. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Castellanos, Laura. *Corte de Caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. México D.F.: Grupo Editorial Endira México, 2008.
- . *México Armado 1943-1981*. México D.F.: Ediciones Era, 2008.
- Castro, Daniel. *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1983.
- Centro de Investigaciones de Seguridad Nacional. *EZLN: algunas hipótesis respecto a su conformación y actividades*. Mexico D.F.: CISEN, 15 Mar. 1994. PDF file.
- Clayton, Lawrence A. *Bartolomé de las Casas. A biography*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1987.
- Cope, R. Douglas. *The limits of racial domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660 – 1720*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.
- Cruz, Juana Inés de la. *Obras Completas*. Ed. Francisco Monterde. México D.F.: Editorial Porrúa, 2010.
- Cué-Cánovas, Agustín. “Juana de Asbaje y su tiempo.” *El Nacional* (29 de noviembre de 1951): 3, 6.

- Darnell, Regna. *Invisible Genealogies A history of Americanist Anthropology*. Lincoln: Univesrity of Nebraska Press. 2001.
- Deleuza, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia; Pre-Textos, 2004.
- Díaz-Polanco, Héctor. "El indigenismo: De la integración a la autonomía" en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. Enrique Dussel, ed. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2009.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2 vols. Ed. Ánge María Garibay K. México D.F.: Porrúa, 1967.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- , 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la "modernidad"*. Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992. Santafe de Bogotá: Ediciones Antropos, 1992.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Documentos y Comunicados*. 5 vols. México D.F.: Ediciones Era, 2000.
- , "La Sexta Declaración de la Selva Lacandona." *Enlace Zapatista*. N.p., 13 Nov. 2005. Web. 5 May 2015. <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>.
- Favre, Henri. *El movimiento indigenista en América Latina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- Feijoo, Rosa. "El tumulto de 1692." *Historia Mexicana* 14.2 (1965): 656-79. Print.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. 5 vols. Madrid: BAE, 1959.
- Florescano, Enrique. *Memoria Mexicana*. México, D.F.: Ediciones Taurus, 1997.
- Foucault, Michel. *The archaeology of knowledge and The discourse on language*. New York: Pantheon, 1982.
- , *Society must be defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Picador, 2003. Print.

- Franco, Jean. *Plotting Women*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Galeano, Eduardo. *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*. México, D.F.: Editorial Siglo XXI, 1998.
- . "Cinco siglos de prohibición del arcoíris en el cielo latinoamericano". *Ser como ellos y otros artículos*. Montevideo: Creación Literaria, 1992.
- Gamio, Manuel. *Forjando Patria*. México D.F.: Editorial Porrúa, 1982.
- . *Consideraciones sobre el problema indígena*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1966.
- García de León, Antonio. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México D.F.: Ediciones Era, 1999.
- Gerbi, Antonello. *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Gilly, Adolfo. *La Revolución interrumpida*. México D.F.: Ediciones Caballito, 1981.
- . "La guerra de clases en la revolución mexicana". *Interpretaciones de la revolución mexicana*. Héctor Aguilar Camín, prólogo. México D.F.: Nueva Imagen, 1991.
- Giménez Fernández, Manuel. "Bartolomé de las Casas en 1552". *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. 2 vols. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Glantz, Margo. *Borriones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*. México D.F.: Ediciones del Equilibrista, 1992.
- Gutiérrez, Gustavo. *Las Casas. In search of the Poor of Jesus Christ*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Hanke, Lewis. "Los primeros experimentos sociales de América", en *Revista Bimestre Cuba*, Vol. LXV. La Habana, Cuba. 1950.
- . "Pope Paul III and the American Indians" en *The Harvard Theological Review*. Vol. 30, No. 2. (abril, 1937), pp. 65-102.

- Hernández-Araico, Susana. "La alegorización de América en Calderón y Sor Juana: *Plus Ultra*." *Revista de Filología Hispánica* (RILCE). 12.2 (1996): 281-300.
- Higgins, Anthony. *Constructing the Criollo Archive. Subjects of knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette: Purdue University Press, 2000.
- Hobsbawm, E.J. *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge; Cambridge University Press, 1990.
- Instituto Nacional Indigenista. *Realidades y proyectos. 16 años de trabajo*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1964.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Keen, Benjamin. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1971.
- Krauze, Enrique. *Siglo de caudillos*. Barcelona: Tusquets Editores, 1994.
- La Grange, Bertrand de y Maite Rico. *Marcos, la genial impostura*. México D.F.: Aguilar, 1997.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Lao-Montes, Agustín. "The 1989 Spanish-Cuban-American-Filipino War: Clashing Hegemonies and Contending Occidentalisms" *Coloniality at Large*. Mabel Moraña, ed. Durham: Duke University Press, 2008.
- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Leonard, Irving A. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México D.F.; Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Levene, Ricardo. *Las Indias no eran colonia*. Madrid; Editorial Espasa-Calpe, S.A., 1973.

- López Cámara, Francisco. "La conciencia criolla en Sor Juana y Sigüenza." *Historia Mexicana*. 6.3 (1957). 350–73.
- Lorente Medina, Antonio. *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ludmer, Josefina. "Tetras del débil." *La sartén por el mango, encuentro de escritoras latinoamericanas*. Ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1984. 47-54.
- Lund, Joshua. *The mestizo state. Reading Race in Modern Mexico*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1836*. Barcelona: Editorial Ariel, 1989.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Editorial Ariel, 1980.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima; Biblioteca Amauta, 2007.
- Martínez – San Miguel, Yolanda. *Saberes Americanos: Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999.
- Marx, Carlos. *El dieciocho brumario de Napoleón Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2007.
- Mazzoti, José Antonio, ed. *Agencias Criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Biblioteca de América, 2000.
- Menéndez Pidal, Ramón. *El padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1963.
- Merrim, Stephanie. *Early modern women's writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- Mier Noriega y Guerra, José Servando Teresa de. *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac, o, Verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. París: Publications de la Sorbonne, 1990.

- Monahan, Arthur P. *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*. Canada: McGill-Queen's University Press, 1987.
- Montemayor, Carlos. *La guerrilla recurrente*. México D.F.: Random House Mondadori, 2007.
- More, Anna. *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the creole archive of colonial Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Moreno de los Arcos, Roberto. Introducción. *Teatro de virtudes políticas / Alboroto y motín de los indios de México*. De Carlos de Sigüenza y Góngora. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 1986. ix-xlv.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.
- , ““The ‘Indian Tumult’ of 1692 in the folds of Baroque celebrations. Historiography, popular subversion, and Creole agency in Colonial Mexico.” *Revisiting the colonial question in Latin America*. Eds. Mabel Moraña y Carlos Jáuregui. Madrid: Iberoamericana, 2008. 79-93.
- , ed. *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover: Ediciones del Norte, 1994.
- Nolasco, Margarita. “La antropología aplicada en México y su destino final: El indigenismo.” *De eso que llaman antropología mexicana*. Arturo Warman, et al. México D.F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.
- O’Gorman, Edmundo. *Fundamentos de la Historia de América*. México D.F.: Imprenta Universitaria, 1942.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- Pagden, Anthony. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- , *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ed. José Juan Arrom. México D.F.: Siglo XXI, 1984.

- Parish, Helen-Rand y Harold E. Weidman. *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Picón-Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia y otros estudios*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1987.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilador Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 1993.
- Rabasa, José. "Pre-Columbian past and Indian Presents in Mexican History." *Colonialism past and present. Reading and writing about Colonial Latin America today*. Eds. Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio. Albany: State University of New York Press, 2002. 51-78.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- , *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1982.
- Real Academia de la Lengua Española. 23rd ed. Real Academia de la Lengua Española, 2015. Web. 5 May 2015. <<http://lema.rae.es/drae/?val=ind%C3%ADgena>>.
- Ronan, Charles E. *Francisco Javier Clavigero, S.J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment: His life and works*. Chicago: Loyola University Press, 1977.
- Ross, Kathleen. "Alboroto y motín de México: Una noche triste criolla." *Hispanic Review* 56.2 (1988): 181-90.
- Rubio Mañé, J. Ignacio. *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España. 1535-1746*. México D.F.: Ediciones Selectas, 1955.
- Sabat de Rivers, Georgina. *En busca de Sor Juana*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.
- Semo, Enrique. "Reflexiones sobre la revolución mexicana". *Interpretaciones de la revolución mexicana*. Héctor Aguilar Camín, prólogo. México D.F.: Nueva Imagen, 1991.

- Sierra, Justo. *México Social y político*. México D.F.: Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones, 1960.
- . *Evolución Política de México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Seis obras*. Ed. William G. Bryant. Prólogo de Irving A. Leonard. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984.
- Solodkow, David M. *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Madrid: Iberoamericana, 2014.
- . "Meditaciones del Yo y monstruosidad: Sor Juana o el "Fénix" Barroco." *Revista Chilena de Literatura*. 74 (2009). 139-67.
- Subcomandante Insurgente Marcos. *Relatos de El Viejo Antonio*. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1998.
- . *Yo, Marcos...* Compiladora Marta Durán de Huerta. México D.F.: Ediciones del Milenio, 1994.
- Testa, Gaspar. "Cláusula del testamento que hizo el obispo de Chiapa don fray Bartolomé de las Casas." *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. N.p., n.d. Web. 6 May 2015. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_43.htm>.
- Trabulse, Elías. *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México, D.F.: El Colegio de México, 1974.
- . *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*. México, D.F.: El Colegio de México, 1988.
- Tracia, Dionisio de. *Gramática; comentarios antiguos*. Vicente Bécáres Botas, trad. Madrid; Editorial Gredos, 2002.
- Vasconcelos, José. *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1930.
- . *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brazil*. México, D.F.: Colección Austral, 1976.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*. México, D.F.: Ediciones de la Casa Chata, 1984.

Viqueira, Juan Pedro. "Los peligros del Chiapas imaginario." *Letras Libres* Enero, 1999: n. pag. *Letras Libres*. Web. 6 May 2015.
<<http://www.lettraslibres.com/revista/convivio/los-peligros-del-chiapas-imaginario?page=full>>.

Vitulli, Juan M. Y David M. Solodkow, eds. *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas, (siglo XVI-XIX)*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2009.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México D.F.: Siglo XXI, 1999.

Warman, Arturo. "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana" *De eso que llaman antropología mexicana*. Arturo Warman, et al. México D.F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

Zavala, Silvio. *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*. Editorial Porrúa, S.A. México D.F., México. 1988.

-----, *La encomienda indiana*. Madrid: Imprenta Helénica, 1935.